MICHEL QUESNEL y PHILIPPE GRUSON (DIRS.)

La Biblia y su cultura



Jesús y el *Nuevo Testamento*

Sal Terrae

La Biblia y su cultura

Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»
115 / 2

Michel Quesnel y Philippe Gruson
(directores)

La Biblia y su cultura

Jesús y el Nuevo Testamento

Editorial SAL TERRAE
Santander

Comité editorial: Michel QUESNEL y Philippe GRUSON
Consejeros: Yves-Marie BLANCHARD y Philippe ABADIE
Redactores: Philippe ABADIE, Olivier ARTUS, Jesús ASURMENDI, Joseph AUNEAU, Marie-Françoise BASLEZ, Jean-François BAUDOZ, Pierre-Antoine BERNHEIM, Yves-Marie BLANCHARD, Paul BONY, François BROSSIER, Jean CAMUS, Édouard COTHENET, Élian CUVILLIER, Pierre DEBERGÉ, Luc DEVILLERS, Christiane DIETERLÉ, Roselyne DUPONT-ROC, Joëlle FERRY, Odile FLICHY, Camille FOCANT, Pierre GIBERT, Philippe GRUSON, Jean-Marie HUSSER, Raymond KUNTZMANN, René LEBRUN, Simon LÉGASSE, André LEMAIRE, Charles L'ÉPLATTENIER, Jean LÉVÊQUE, Odette MAINVILLE, Alain MARCHADOUR, Daniel MARGUERAT, Alfred MARX, Jean MASSONNET, Damien NOËL, Anne-Marie PELLETIER, Charles PERROT, René PÉTER-CONTESSE, Jean-Michel POFFET, Paulin POUCOUTA, Jean-Pierre PRÉVOST, Michel QUESNEL, Chantal REYNIER, François RICHARD, Thomas RÖMER, Catherine SALLES, Yves SAOUT, Claude TASSIN, Agnès TICHIT, Gérard VERKINDÈRE, François VOUGA, Jean ZUMSTEIN.

Título del original francés:
La Bible et sa culture.
Ancien Testament

Traducción:
Ramón Alfonso Díez Aragón
Gregorio de Pablo Otero

Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
www.salterrae.es

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN de la obra completa: 84-293-1434-2
ISBN de este volumen: 84-293-1436-9
Depósito Legal: BI-54-02

Fotocomposición:
Sal Terrae – Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Bilbao

PRESENTACIÓN GENERAL

De la Biblia se habla mucho actualmente y no sólo entre los creyentes que han redescubierto su interés para profundizar su fe en el Dios único, sino también en las escuelas, colegios y universidades. Sobre ella se escriben libros, se hacen CD-ROM, obras teatrales y películas. Son ya multitud los sitios de Internet que le están consagrados. Se dice que es el libro más vendido del mundo, aunque no necesariamente el más leído.

UNA OBRA ORIGINAL

La Biblia y su cultura es una obra que tiene simultáneamente características de manual de introducción a la Biblia y de enciclopedia bíblica. Redactada por exegetas* profesionales, seleccionados entre los mejores biblistas francófonos, su objetivo es proporcionar, a cuantos no les asustan los libros, medios para leer y apreciar los textos bíblicos. Está escrita con un lenguaje sencillo, accesible a todas las personas con un grado medio de formación y a los jóvenes estudiantes; se han reducido todo lo posible los términos técnicos y, cuando es necesario usarlos, se explican. Puede leerse toda seguida o por capítulos o párrafos, según se necesite, y también puede ser consultada utilizando sus índices.

En esta obra se presenta la Biblia, en primer lugar, como un monumento cultural, que es indispensable conocer si se quiere comprender algo, al menos, de la cultura de los países que ella ha marcado profundamente: Oriente Próximo, Europa, América y, más recientemente, Oceanía, África y algunos países de Extremo Oriente. ¡Cuántos lectores de libros y periódicos, personas que visitan iglesias y museos, oyentes de piezas musicales con canto, experimentan dificultades de comprensión porque encuentran alusiones a la Biblia de

la que apenas conocen nada! Al abrir vías de acceso a la Biblia y a su cultura esta obra puede facilitar una mejor familiaridad con un mundo que se refiere constantemente a la Biblia, muchas veces incluso sin mencionarla.

La Biblia es también un monumento cultural porque está marcada por la historia y las costumbres de las regiones del mundo en que nació, las del país de los judíos o Tierra Santa, cuyos límites se corresponden, más o menos, con los del moderno Estado de Israel y los territorios palestinos. Los textos bíblicos más antiguos tienen alrededor de tres mil años y los más recientes unos dos mil. Esta doble distancia, geográfica e histórica, contribuye a la dificultad de abordar los textos bíblicos. Tanto en el texto seguido de este libro como en sus recuadros, se proporcionan todas las indicaciones que pueden ayudar a franquear esas distancias.

Finalmente, en los dos volúmenes de esta obra presentamos la Biblia como el libro de los creyentes, judíos (el primer volumen) y cristianos (los dos volúmenes). Los autores de *La Biblia y su cultura*, especialistas en historia y en el estudio de textos antiguos, son también en su mayoría creyentes: judíos, protestantes y católicos; muchos de ellos son sacerdotes o pastores. Tienen en cuenta el hecho de que la Biblia ha alimentado la fe de las grandes religiones para las que es Palabra de Dios, Escritura santa. La teología –el discurso sobre Dios– se ha alimentado de la Biblia y sigue haciéndolo. Los redactores de la Biblia, muy numerosos y anónimos en su mayoría, eran creyentes que testimoniaron sus experiencias religiosas, y la tradición judía y cristiana estima que redactaron sus obras bajo la inspiración del Espíritu Santo. No tener esto en cuenta sería no respetar los textos. Pero esta perspectiva creyente no es para alejar de la Biblia a los increyentes o agnósticos. Es simplemente un plus del que podrán beneficiarse los lectores que sean creyentes.

Dos volúmenes que forman un todo

La importancia del tema abordado nos ha obligado a componer dos volúmenes. Muchos manuales bíblicos en dos volúmenes presentan, en el primero, el Antiguo Testamento y, en el segundo, el Nuevo Testamento. *La Biblia y su cultura* sigue *grosso modo* esa división, pero con una importante particularidad.

En efecto, para los lectores de la Biblia cristiana los dos Testamentos no son dos hojas equivalentes, como si ambas se sucedieran sencillamente la una a la otra. El Antiguo Testamento se redactó a lo

largo de unos mil años, el tiempo de la historia judía que va desde la entrada de los hebreos en la Tierra prometida hasta la conquista de Palestina por los romanos. Para los judíos es la única Escritura que merece este nombre. Y el pensamiento judío ha continuado a lo largo de los siglos, sin relacionarse con el pensamiento cristiano. La idea, extendida en determinados ámbitos cristianos, de que el cristianismo sucede pura y simplemente a la religión judía es falsa, también cuando se la utiliza en teología cristiana. La Iglesia* no reemplaza a Israel.

El Nuevo Testamento, por su parte, fue redactado en un periodo de tiempo mucho más corto, en poco menos de cien años. No está vinculado a una larga historia, sino a un acontecimiento único, la vida y la muerte de Jesús de Nazaret, que era judío y cuya religión era el judaísmo*.

CÓMO SE PRESENTA ESTE LIBRO

Los dos volúmenes de *La Biblia y su cultura* forman un todo, como también la Biblia es un todo. Con frecuencia remitiremos de un volumen al otro. Pero cada volumen tiene su identidad y su autonomía. El primero está consagrado a la Biblia judía, que los cristianos llaman Antiguo Testamento o Primer Testamento. El segundo está consagrado a Jesús y al Nuevo Testamento.

La base de los dos volúmenes es un **texto seguido** de introducción a los libros bíblicos, porque la Biblia es una biblioteca más que un libro propiamente dicho; en él citaremos numerosos **textos bíblicos**, en cursiva cuando se trate de citas amplias. Hemos escogido esta forma para que el lector de estos volúmenes pueda iniciarse sin tener que consultar una Biblia. Así que no es necesario tener una Biblia para utilizar provechosamente esta obra.

Además del texto seguido, numerosos **recuadros** permiten aclarar los pasajes bíblicos que se presentan, proporcionando indicaciones complementarias. Estos recuadros son de distintas clases:

– **Biblia:** son textos extraídos de la Biblia, unos más antiguos, otros más recientes, que merecen ser relacionados con los pasajes que va tratando el texto seguido.

– **Documento:** presentación de textos de la antigüedad, costumbres, formas de vida, necesarios para la adecuada comprensión de un pasaje. Con frecuencia pertenecen a culturas vecinas a la bíblica: mesopotámica, egipcia, griega, romana. También se encontrarán en ellos citas de documentos apócrifos judíos o cristianos.

– **Referencia:** presentación sintética, en pocas líneas, de un tema o de una noción abordados por la Biblia (por ejemplo: Vida y muerte en la Biblia; Demonios y exorcismos) o respuestas a preguntas, religiosas la mayor parte de las veces, que se plantea el lector de la Biblia (por ejemplo: ¿Son compatibles ciencia y fe? ¿Fundó Jesús una Iglesia?).

Los dos volúmenes contienen, además, **ilustraciones fuera de texto** y **mapas** y **planos** al final. Con sus explicaciones estos documentos visuales constituyen un complemento al *texto seguido* y a los recuadros, para la comprensión de la Biblia y de su cultura.

Las llamadas [entre corchetes] invitan a pasar de un capítulo a otro cuando están vinculados entre sí. Los términos técnicos que se explican en el glosario, apéndice 5, están señalados con un asterisco (*) la primera vez que aparecen en cada capítulo.

Por último, el **Índice general**, el **Índice de textos citados**, el de **nombres propios** y el **analítico** permiten circular por las páginas del libro al ritmo de los centros de interés del lector.

De donde se sigue que el Nuevo Testamento no puede leerse independientemente del Antiguo, al que se refiere constantemente y al que proporciona su consistencia histórica; y también se sigue que Jesús es el eslabón indispensable que permite pasar del Antiguo al Nuevo Testamento, puesto que este último se refiere constantemente a Jesús y los cristianos consideran que Jesús cumple* las Escrituras judías.

Esta convicción teológica rige el plan de conjunto que constituyen los dos volúmenes de esta obra. El primero está dedicado por entero al Antiguo Testamento. El segundo se subdivide en dos partes: la primera consagrada a Jesús, la segunda a los escritos del Nuevo Testamento, presentados libro por libro y autor por autor.

Esperamos que, así concebida, *La Biblia y su cultura* resulte cercana a los interrogantes, culturales y religiosos, de los lectores de este tercer milenio que está comenzando, y que ayude a darles respuesta. Les aconsejamos que retomen estos volúmenes siempre que quieran iluminar preguntas que se hagan. Les deseamos una lectura enriquecedora y agradable.

M. Q. – PH. G.

¿Qué es el Nuevo Testamento?

EL Nuevo Testamento se presenta como una colección de veintisiete libros de autores diferentes, con frecuencia anónimos, de dimensiones muy variadas (de uno a veintiocho capítulos) y de géneros literarios extremadamente diversos, desde el género narrativo, emparentado con la biografía, o el relato de viajes hasta el discurso judicial técnicamente argumentado o, incluso, a la visión de tipo apocalíptico. Todos estos textos están redactados en el griego común de la época llamado la *koiné**. Fueron puestos por escrito, tras una actividad editorial bastante extensa, en un periodo de tiempo que se fija entre los años 50 y 125 aproximadamente. Se ha podido llegar a cuestionar la unidad del conjunto, hasta tal punto que un exegeta contemporáneo escribió en 1994 un libro titulado *¿Da unidad Jesucristo al Nuevo Testamento?* Evidentemente el mismo título servía para desencadenar la respuesta: aunque la carta de Santiago sólo menciona una vez el nombre de Cristo, todos los libros se presentan como testimonios de la fe en Jesús muerto y resucitado, reconocido como el Cristo y el Hijo de Dios elevado ya a la gloria, Señor de la historia que convoca a la comunidad que le celebra y espera impacientemente su venida.

Este resumen incompleto y necesariamente torpe deja transparentar al menos, en la pluralidad de títulos, las diversas tentativas de las primeras comunidades para expresar su fe: pequeños grupos extraordinariamente minoritarios en el Imperio romano, pero muy pronto expandidos por una amplia área geográfica, desde Siria-Palestina hasta Roma, pasando por la Grecia de los años 60, y de Egipto a Bitinia y al Ponto antes de terminar el siglo, representan un amplio abanico de ámbitos sociales y culturales con una buena proporción de gentes humildes y de esclavos. En todo este espacio geográfico se escribieron y ciertamente se intercambiaron los textos y cartas que constituyen el libro de los testigos.

¿AUTORES?

Podemos preguntarnos qué se entiende por «testigo», de qué tipo de testimonio se trata y en qué medida podemos saber quiénes fueron sus autores. Algunos textos del Nuevo Testamento, escritos en primera persona, permiten nombrar claramente a su autor; pero otros son anónimos y fue la tradición de la Iglesia*, a lo largo del siglo II, la que les fue dando su título atributivo; varias cartas son conside-radas como pseudoepigráficas* (escritos que toman de prestado la primera persona para cobijarse bajo la autoridad de un apóstol prestigioso).

Todo en el Nuevo Testamento es testimonio posterior a la Pascua*. Los cristianos creyeron apoyándose en la palabra de quienes se encontraron con Jesús resucitado y afirmaron que estaba vivo. Experiencias inauditas que remitían, todas ellas, a un acontecimiento inasible, el de la Resurrección, que nosotros nos vemos obligados a designar como el punto de convergencia o el centro de perspectiva de esos testimonios.

Paradójicamente, el primero que se presenta como «testigo ocular» –«¿Acaso no he visto yo a Jesús, Señor nuestro?» (1 Co 9,1)– es el apóstol Pablo que no conoció a Jesús en los días de su vida terrena. Su testimonio es el de un hombre que fue captado por una revelación fulgurante que volvió su vida del revés [*véase* p. 182]. Es título suficiente para mantener –aunque se considere a sí mismo el último y el más insignificante de los apóstoles, como el hijo nacido de una madre ya muerta– su legítimo orgullo de «testigo» de Jesucristo. Por eso, el final apasionado de su carta a los Gálatas termina así: «Mirad con qué letras tan grandes os escribo de mi propio puño» (Ga 6,11). Para confirmar su autoridad apostólica, Pablo tuvo que firmar de su propio puño y letra, ya que por entonces las car tas se dictaban y Pablo utilizaba naturalmente los servicios de un secretario.

Otro escritor, sin nombrarse, se presenta como el autor de un primero y, luego, de un segundo libro, que más tarde se llamarán evangelio* según san Lucas y Hechos de los Apóstoles. Este escritor, a quien la tradición dio el nombre de Lucas, quiere hacer obra de historiador y en el prólogo de su evangelio traza, con vocabulario selecto y maestría de estilo, las etapas de su trabajo: se ha informado de testigos oculares, ha recogido narraciones ya existentes de los hechos y, luego, ha compuesto ordenadamente un escrito dirigido a Teófilo (Lc 1,1-4). Este destinatario, real o ficticio, cuyo nombre significa «el que ama a Dios» ha recibido ya una formación cristiana oral: la narración de san Lucas, o narración lucana*, se orienta a verificar su solidez. Los Hechos de los Apóstoles se presentarán como la segunda hoja del díptico (Hch 1,1): después del tiempo de la misión de Jesús, viene el tiempo de la misión de los apóstoles que

el Espíritu Santo va conduciendo hasta los confines de la tierra. Su texto será atribuido a Lucas aunque mediante el oblicuo de una preposición bastante vaga; como a los otros tres evangelios se le llamará «Evangelio *según...*» (en griego *kata*). Es una forma de decir que el Evangelio viene de Dios por vía de una mediación humana; es también una forma de reconocer que el texto es fruto de redacciones y relecturas que responden a las expectativas de una comunidad que invoca la autoridad de un fundador.

El evangelio según san Juan es ciertamente el más estudiado desde este punto de vista; y si la autoridad de Juan, o joánica*, no se pone en tela de juicio, sí se habla abundantemente de la trayectoria del texto en el que convergen el testimonio del discípulo y el de un «nosotros» más comunitario; el corpus* joánico reflejará la historia atormentada de la comunidad.

Se ha hecho costumbre designar bajo el término general de «pseudoepigrafía»* el fenómeno que consistió en situar un texto bajo la autoridad de un autor apostólico. De las trece cartas de Pablo, siete son consideradas actualmente por todos los biblistas como auténticas (Rm, 1 y 2 Co, Ga, Flp, 1 Ts, Flm); las otras suponen tal cambio en la concepción del tiempo y en la relación al mundo, tal evolución de la cristología* y tal transformación de la figura del apóstol que no pueden emanar directamente de él: fueron puestas bajo su autoridad por discípulos conscientes de su fidelidad a la enseñanza paulina*. Estudiaremos el hecho caso por caso. Digamos ahora, nada más, que actualmente todos los exegetas están de acuerdo en considerar la carta a los Efesios, por un lado, y las Cartas Pastorales (1 y 2 Tm, Tt), por otro, como obras de obediencia paulina; la atribución de Colosenses y de 2 Ts sigue siendo más controvertida.

Las dos Cartas de Pedro, escritas en ámbito griego entre finales del siglo primero y comienzos del segundo, presentan la notable característica de situar bajo la autoridad del apóstol Pedro una teología con resonancias paulinas. Con ello, ya desde muy pronto, comenzó un diálogo que no es anacrónico calificar de ecuménico*, puesto que comunidades de origen y de obediencia diversos acogieron la enseñanza emanada de otro apóstol. De hecho este proceso se produjo ya al interior mismo de muchos textos del Nuevo Testamento: bástenos evocar el evangelio según san Mateo, en el que dialogan judeo-cristianos* (los cristianos judíos) y pagano-cristianos* (los cristianos de origen pagano); y también los Hechos de los Apóstoles donde se suceden los kerigmas* (predicaciones) y las proclamaciones de títulos de Jesús, que corresponden a una misma confesión* de fe pero que reflejan modos, diversos en su origen, de expresar la Resurrección.

EL ORDEN DE LOS LIBROS

Estudiaremos más adelante y más extensamente los criterios que intervinieron en la constitución del canon* del Nuevo Testamento. Nos detenemos ahora en el orden de presentación de los libros tal y como lo fijó la tradición eclesial. Responde a distintos criterios, sorprendentes a veces; es claro que no responde en absoluto a la cronología de su puesta por escrito, puesto que los primeros textos que se fijaron por escrito fueron ciertamente las cartas paulinas, entre los años 50 y 60; se considera que la primera carta a los Tesalonicenses es el primer escrito cristiano, redactado sin duda en los años 49-50 [*véanse* pp. 533 y 549].

Es una idea muy distinta, al parecer, la que preside la organización del corpus: vienen en primer lugar los **cuatro evangelios**, todo lo que corresponde a la cronología del anuncio de la Buena Noticia: genealogía e infancia de Jesús de Nazaret, su vida pública en Galilea y Judea, su muerte en cruz, el anuncio de la Resurrección y la aparición a las mujeres y a los discípulos. Pero el mismo hecho de que haya cuatro evangelios, de que la historia se repita cuatro veces con notables diferencias, desvincula a los evangelios del género biográfico. De lo que tratan es de releer el pasado vivido con Jesús el nazareno* a la luz de su Resurrección y de su elevación en gloria. A cada comunidad, con su propia configuración sociológica, cultural y religiosa, se le propone reemprender el camino, el que llevó a Jesús a la cruz, y, al hacer ese camino, reconocer en aquel al que los hombres rechazaron y crucificaron, el poder de Dios actuando; reconocer al Resucitado que es ahora su Señor. A lectores de horizontes variados y a veces opuestos, los evangelios les ofrecen una pluralidad de caminos para su fe.

El orden conservado hasta hoy es: Mateo, Marcos, Lucas y Juan; pero una pequeña parte de la tradición manuscrita, reflejo de determinadas prácticas eclesiales, mantiene otro orden: Mateo, Juan, Lucas y Marcos; ¿hay que ver en esto una organización más esotérica de los materiales? En cualquier caso, es Mateo quien abre el Nuevo Testamento: este evangelio inscribe a Jesús en el linaje de la promesa hecha a Israel, en el seno de una historia que el judaísmo* concebía como la historia de Dios con su pueblo; por eso le presenta como «el Emmanuel» que significa «Dios con nosotros» (Mt 1,23), como el que hace realidad la promesa de Dios que acompaña a su pueblo «hasta el fin del mundo» (Mt 28,20).

Tras los evangelios, los **Hechos de los Apóstoles** abren el tiempo de la Iglesia: el Espíritu asegura en ella la expansión de la Palabra hasta el centro de la tierra habitada, Roma, mientras que el problema de la articulación de Israel y de la Iglesia bajo el horizonte de la

REFERENCIA

LA PSEUDOEPIGRAFÍA

Se llama «pseudoepigrafía» al procedimiento que consiste en escribir y publicar un texto bajo el nombre de un autor prestigioso ya desaparecido. Al texto se le llama, en este caso, «pseudoepigráfico». Este fenómeno fue abundante, desde muy pronto, en el mundo greco-romano: los discípulos de filósofos o de oradores célebres publicaban bajo el nombre del maestro lo que ellos consideraban expresiones fieles de su pensamiento o de su enseñanza. Así sucedió con las cartas de Platón o el *Epínomis*; sobre estos escritos planeó durante mucho tiempo la duda.

Se ha repetido muchas veces que la *noción de autor no tenía en aquella época* la importancia que tiene para nosotros; ciertamente no abarcaba los mismos contornos, pero sí estaba vigente en la época clásica como lo muestran con evidencia los concursos de tragedias y la rivalidad existente entre Esquilo y Eurípides. Hasta tal punto que, en Roma en el siglo I, el mundo de las gentes de letras puso en marcha disposiciones legales para atajar el fenómeno.

En el mundo judío, la pseudoepigrafía se extiende durante los dos últimos siglos a.C. y durante el primer siglo de nuestra era, con el desarrollo de la literatura apocalíptica*. Es una literatura de consolación en periodos críticos, que se presenta como la revelación de videntes, hombres religiosos del pasado admitidos a los secretos de Dios: el patriarca Henoc, pero también Moisés y Elías, posteriormente Daniel, Baruc, Esdras... El anuncio que estos antepasados hicieron de acontecimientos dolorosos para el presente se convierte en figura de visión o de profecía, y garantiza el anuncio consolador de una intervención final de Dios. Naturalmente no se trata de producir falsedades, sino de recordar a la comunidad que sufre la fidelidad indefectible de Dios, renovando así su esperanza.

El Nuevo Testamento utiliza ampliamente la pseudoepigrafía: confrontados a las crisis de crecimiento de las jóvenes Iglesias, los sucesores de los apóstoles y los responsables de las comunidades sintieron la necesidad de salvaguardar la integridad del mensaje apostólico a la vez que lo aplicaban a las nuevas situaciones eclesiales. Se trataba de seguir haciendo resonar la palabra viva de los apóstoles, expresando directivas e instrucciones que ellos hubieran prodigado si siguieran vivos. Es muy probable que algunos discípulos de Pablo se inspiraran en cartas que ellos conocían perfectamente para escribir otras nuevas (la segunda a los Tesalonicenses, las cartas Pastorales). Ciertamente las comunidades no se engañaban al respecto: lo importante no era la autenticidad literaria, sino la autenticidad del mensaje transmitido, el «depósito» de que hablan las Pastorales, que debía seguir resonando entre las nuevas generaciones.

Durante los siglos II y III, para fijar el Canon de las Escrituras, los Padres* de la Iglesia harán que entre en juego el criterio de la autenticidad: entendieron por tal la autenticidad literaria de los escritos que ellos atribuyeron sinceramente a los testigos oculares y a los apóstoles; pero nunca se olvidaron de añadir a ese criterio el criterio supremo que es el de la conformidad con «la regla de la fe» y con la tradición de la Iglesia universal.

elección es formulado en los términos poco compatibles de sustitución y de esperanza. Pablo ya había franqueado el paso bastantes años antes, y se había convertido en «el apóstol de las naciones* paganas*». Negando a la ley* judía la posibilidad de ofrecer la salvación, había proclamado que no hay más salvación que en Jesucristo y en Jesucristo crucificado.

Las **cartas de Pablo** están colocadas en un orden puramente convencional: desde la más extensa (Romanos) a la más corta (Filemón), se van incluyendo las trece cartas consideradas durante mucho tiempo como auténticas.

REFERENCIA

LOS 27 LIBROS DEL NUEVO TESTAMENTO
Y LA LECTURA DE LOS TEXTOS CITADOS

Presentamos aquí los libros del Nuevo Testamento en el orden y con sus abreviaturas usuales. Cuando se da la referencia de un pasaje bíblico se utilizan las abreviaturas, seguidas del número del capítulo y, tras una coma, el número de los versículos.

Evangelio según Mateo: Mt
Evangelio según Marcos: Mc
Evangelio según Lucas: Lc
Evangelio según Juan: Jn

Hechos de los Apóstoles: Hch

Carta a los Romanos: Rm
Primera carta a los Corintios: 1 Co
Segunda carta a los Corintios: 2 Co
Carta a los Gálatas: Ga
Carta a los Efesios: Ef
Carta a los Filipenses: Flp
Carta a los Colosenses: Col
Primera carta a los Tesalonicenses: 1 Ts
Segunda carta a los Tesalonicenses: 2 Ts
Primera carta a Timoteo: 1 Tm
Segunda carta a Timoteo: 2 Tm
Carta a Tit: Tt
Carta a Filemón: Flm
Carta a los Hebreos: Hb
Carta de Santiago: St
Primera carta de Pedro: 1 P
Segunda carta de Pedro: 2 P
Primera carta de Juan: 1 Jn
Segunda carta de Juan: 2 Jn
Tercera carta de Juan: 3 Jn
Carta de Judas: Judas

Apocalipsis: Ap

Se leerá así:
Mt 3,13 = Evangelio según Mateo, capítulo 3, versículo 13.
Jn 3–7 = Evangelio según Juan, del capítulo 3 al capítulo 7.
Rm 5,1-11 = Carta a los Romanos, capítulo 5, versículos 1 a 11.
1 Co 5,1.11 = Primera carta a los Corintios, capítulo 5, versículos 1 y 11.
1 Co 8,1–11,1 = Primera carta a los Corintios, desde el capítulo 8 versículo 1 al capítulo 11 versículo 1.

La lista alfabética completa de todos los libros de la Biblia y de sus abreviaturas está en el apéndice 6.

Vienen a continuación la **carta a los Hebreos**, de tonalidad ultrapaulina, y luego, las llamadas **cartas Católicas**, es decir, cartas circulares dirigidas a comunidades dispersas en tal o cual área geográfica: carta de Santiago, la primera y la segunda de Pedro, las tres de Juan y la de Judas.

Todas estas cartas reflejan la recepción y el enraizamiento del Evangelio* en las comunidades, pero también los conflictos locales, doctrinales o de disciplina a que dio lugar. El *Evangelio* de Pablo, que fue el primero, pudo ser mal comprendido, especialmente en ámbitos paganos: los entusiastas* de Corinto se amparaban en la libertad proclamada por el Apóstol («Todo [me] es lícito»; 1 Co 6,12 y 10,23) para sacar de ello la conclusión de una total falta de consideración respecto al cuerpo: ascesis excesiva o laxismo desenfrenado; mientras que los Gálatas, seducidos por predicadores judaizantes, se dejaban fascinar por las prácticas judías y reclamaban la circuncisión.

Cada cual buscaba, según su gusto, una garantía de salvación: ¡sabiduría o señales! Corrientes anunciadoras de movimientos heréticos conocidos bajo el nombre de pregnósticos* se apoderaban del mensaje cristiano; más adelante, avanzado el siglo, las cartas Pastorales reaccionarán contra los que pretendían que la resurrección ya había tenido lugar; al comienzo del siglo II la segunda carta de Pedro denunciará a quienes ya no esperaban la venida del Señor y desvitalizaban la esperanza de las comunidades.

Constantemente amenazadas por predicadores judaizantes*, por entusiastas exaltados, por adeptos a las filosofías epicúreas o escépticas, las comunidades del Nuevo Testamento emprendieron la lenta inculturación del mensaje cristiano en el mundo greco-romano. El paso decisivo del Evangelio a las naciones paganas y la separación del judaísmo se realizaron no sin interrogantes ni sufrimientos. Bien avanzado ya el primer siglo, mientras que el judaísmo se reconstruía alrededor de su ley, el evangelio de Mateo intentó, con dificultad, hacer que convivieran judeo-cristianos y pagano-cristianos, pero abriendo la misión a todas las naciones. En esa misma época, pero en otro ámbito geográfico y social, la carta a los Efesios considera la unidad como definitivamente acabada. Pablo, que había consumado pronto la ruptura, conservaba respecto al judaísmo una esperanza dolorosa pero sin quiebra; unos decenios después el autor de los Hechos ya no la compartía.

Aunque el Apocalipsis* sólo tardíamente fue reconocido por todas las Iglesias, terminó siendo el último texto del Nuevo Testamento, y este final está cargado de sentido: revelación del designio definitivo de Dios, cuya intervención debe poner un término a la historia, afirma la dimensión transcendente de la salvación y de la venida del Reino de Dios. Entra así en tensión con el despliegue de los esfuerzos humanos en la misión y en la lucha contra las potencias hostiles que aparece a todo lo largo del Nuevo Testamento. Allí donde Mateo abría los tiempos nuevos proclamando la presencia del Resucitado junto a su Iglesia enviada a los hombres hasta el fin de los tiempos, el Apocalipsis celebra el fin de esta historia y el advenimiento de la nueva creacion.

Puesto que la liturgia es simultáneamente actualización y anticipación del Reino, el Apocalipsis concluye y labra el Nuevo Testamento en la perspectiva de la invocación litúrgica: «¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,20).

R. D.-R.

PRIMERA PARTE

JESÚS

1
EL MEDIO PALESTINO, O MEDIO DE JESÚS

EN la teología cristiana se dice comúnmente que «Dios se ha hecho hombre en Jesucristo». Esta formulación, que no es falsa, es sin embargo insuficiente. La encarnación no se limita a «Dios se ha hecho hombre», ya que se hizo hombre de un país y de una época. Una formulación más completa podría ser: Dios se ha hecho judío, galileo, en el siglo primero de nuestra era. Presentar a Jesús en una obra titulada* La Biblia y su cultura *no puede dejar de lado hacerlo en estrecha vinculación con su cultura, con su medio ambiente, con todo aquello mediante lo cual Jesús fue, concretamente, hombre de un tiempo y de un lugar.*

Por tanto, al comenzar esta parte dedicada a Jesús de Nazaret vamos a dibujar los trazos dominantes de su medio: medio político y social, muy especialmente en Galilea; medio religioso, comenzando por el Templo de Jerusalén, centro de la vida religiosa y del culto, y siguiendo por las tradiciones no bíblicas, muy presentes en la oración sinagogal; vida material y cotidiana; influencias extranjeras en la vida judía. En efecto, aunque estaban especificados por su fuerte identidad étnica y religiosa, los judíos del siglo I estaban en constante contacto con la cultura helenística de los pueblos de su entorno, las naciones (o* goyim*). Y su forma de vida, aun en su propio país, Palestina, estaba marcada por esos contactos.*

1.1.
La situación política

La entrada en Jerusalén del general romano Pompeyo y de sus legiones, el año 63 a.C., marcó la integración política del país de Israel en el imperio de Roma. Desde entonces, la historia de Palestina quedará enteramente dominada, directa o indirectamente, por la autoridad romana. El país de Jesús vivía, así pues, en régimen de ocupación. No hay que subestimar la presión que esta situación política ejercía sobre la religión popular: la exacerbación de las esperanzas mesiánicas, la efervescencia apocalíptica* y el auge del nacionalismo judío en el primer siglo eran su consecuencia inmediata. Conducirán a la inmersión incendiaria del país en la guerra judía de los años 66-70, que se saldará de forma catastrófica con el aplastamiento del nacionalismo y la destrucción del Templo de Jerusalén.

Tres formas de dependencia

La intervención de Pompeyo puso fin al poder de la dinastía judía de los asmoneos*. Ésta se había instalado derrocando al rey seléucida Antíoco IV Epífanes (167 a.C.), cuya política de helenización forzada del país había desencadenado el odio del pueblo. Los asmoneos desarrollaron una política de expansión y de reconquista; sus éxitos más señalados fueron la conquista de Samaría y de Idumea por Juan Hircano (134-104 a.C.) y la de Galilea por Aristóbulo I (105-104). Los disturbios que siguieron llevaron a los romanos a intervenir en la región con la expedición militar de Pompeyo.

Los romanos disponían de tres fórmulas institucionales para asentar su control en un territorio. La más directa era la creación de una *provincia imperial*, gobernada por un legado del emperador, ro-

DOCUMENTO

LA INSCRIPCIÓN DE CESAREA

Una inscripción, muy mutilada, se encontró en 1961 en las ruinas del teatro de Cesarea marítima. Confirma la titulación de Pilato y su presencia en Judea en el reinado de Tiberio (14-37 d.C.). He aquí el texto y su traducción [el texto tiene lagunas; las partes reconstruidas están entre corchetes]:

Tiberieum	= Tibérico (edificio en honor del emperador Tiberio)
[Po]ntius Pilatus	= Poncio Pilato
[praef]ectus Iudae	= prefecto de Judea

deado de jefes militares y de procuradores. Existían también *provincias senatoriales*, cuya administración era confiada a un procónsul. Cuando Judea se convirtió en provincia, su procurador recibió el título de prefecto, como lo atestigua una inscripción descubierta en Cesarea marítima.

Una tercera fórmula consistía en confiar la gestión del territorio a una *realeza bajo tutela*. Estos soberanos clientes eran vasallos de Roma y recolectaban los impuestos para el Imperio. Sus hijos, educados en la corte del emperador, servían de prenda de fidelidad. Su autonomía estaba, por tanto, estrictamente limitada a lo que les permitía un juramento de fidelidad sin fisuras a Roma.

DESPUÉS DE LA MUERTE DE HERODES EL GRANDE

Roma comenzó confiando el conjunto de Palestina a Herodes el Grande, que había sabido contratar buenas alianzas en la corte romana. El año 40 a.C. recibió el título de «rey de Judea» y su reinado duró hasta el año 4 a.C.; fue prolongado, cultivado, y rico en fastuosas construcciones (puerto de Cesarea, Templo de Jerusalén, fortalezas de Maqueronte y Masada). Pero su reinado estuvo también sembrado de los caprichos políticos de un rey enfermizamente inquieto por las posibles rivalidades contra su poder, lo que explica las huellas negativas que dejó en la memoria judía.

Su testamento dividía su reino entre tres de sus hijos: Arquelao recibió el título de etnarca de Judea, Samaría e Idumea. Antipas heredó el título de tetrarca de Galilea y Perea. Filipo administró, como tetrarca, los territorios básicamente no judíos del noreste (Gaulanítide, Traconítide).

El año 6 d.C., el emperador Augusto depuso a Arquelao por incompetencia y lo desterró a las Galias. Judea y Samaría se convir-

BIBLIA

LA NOTICIA HISTORIOGRÁFICA DE LUCAS

El evangelista Lucas, que quiere situar en la historia mundial los acontecimientos fundadores del cristianismo, aporta una datación extremadamente precisa del comienzo de la vocación profética de Juan el Bautista (o el bautizador). En ella encontramos que ya ha tenido lugar la desposesión de Arquelao, aparece el nombre de los dos hijos de Herodes el Grande: Herodes (Antipas) y Filipo. Debe tratarse del año 27:

En el año quince del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato procurador de Judea; Herodes tetrarca de Galilea; Filipo, su hermano, tetrarca de Iturea y de Traconítida, y Lisanias tetrarca de Abilene; en el pontificado de Anás y Caifás, fue dirigida la palabra de Dios a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto.

(Lc 3,1-2)

tieron entonces en provincia procuratorial, cuyo prefecto tenía su sede en Cesarea marítima y podía recibir la ayuda del legado de la provincia imperial de Siria. Con ocasión de este cambio de estatuto, Quirino procederá, con la ayuda del procurador de Judea Coponio, a hacer el censo de los habitantes de la nueva provincia (Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XVIII, 1; cf. Lc 2,1-2). Herodes Antipas gobernó hasta el año 39, antes de ser desterrado por el emperador Calígula a Lyon, ese mismo año. Su territorio fue dado al rey Agripa I, nieto de Herodes el Grande, que reconstruyó, bajo control romano, el reino de su abuelo y lo administró del año 41 al 44.

Así pues, durante la juventud y la actividad pública de Jesús, Galilea y Judea conocieron dos regímenes diferentes: la primera formaba parte de un reino bajo tutela, mientras que la segunda era gestionada por un prefecto a las órdenes del Senado romano.

SITUACIÓN TENSA EN GALILEA

Tácito, el historiador romano, califica así el estado político de Palestina durante el reinado de Tiberio: *sub Tiberio quies*, «bajo Tiberio, calma» (*Historias* V, 9,2). Es cierto que entre las turbulencias que marcaron la muerte de Herodes el Grande y la guerra judía de 66-70, la región conoció cierta pacificación. Pero el historiador romano es poco sensible a otras tensiones, de orden socio-económico y de orden religioso, que reflejan tanto el historiador judío Flavio Josefo como los evangelios*.

La economía de Galilea se basaba en la agricultura y la pesca. La tierra era fértil, la región exportaba. Los bienes raíces se los repar-

tían los grandes propietarios, que confiaban la explotación de sus terrenos a arrendatarios y a pequeños agricultores. La parábola de los colonos rebeldes (Mc 12,1-7) nos hace ver que las tensiones entre propietarios y arrendatarios, obligados a entregar una parte importante de la cosecha, podían ser muy vivas. Los jornaleros trabajaban si se les llamaba y dependían por completo de quienes les contrataban, como lo atestigua la parábola de los obreros de la hora undécima (Mt 20, 1-15). La suerte de los pequeños agricultores era frágil: bastaba una mala cosecha para que se vieran arruinados y desposeídos de sus bienes; para cubrir la deuda, ellos y sus familias podían ser vendidos como esclavos.

En Galilea existía también una tensión entre ciudad y zona rural. El país, esencialmente rural, debía contar en el primer siglo con menos de 150.000 habitantes. La riqueza se concentraba en la ciudad y atizaba la envidia. La cultura urbana, muy aficionada a la modernidad, chocaba con la mentalidad campesina más tradicional. También existía una tensión semejante en todos los países mediterráneos de la antigüedad. No deja de ser sintomático que, con excepción de Cafarnaún, centro de la actividad de Jesús, los evangelios no mencionen ninguna de las ciudades del entorno: Séforis (a 6 km. de Nazaret) o Tiberíades (a 16 de Cafarnaún). Este silencio nos indica que Jesús fue más bien un hombre del campo, y que compartía la cultura y las preocupaciones de los campesinos y de los pequeños artesanos; ese mundo de campesinos, de pescadores y de arrendatarios es, por lo demás, el que aparece en las parábolas. Jesús no se dirige principalmente a las clases situadas, sino sobre todo a aquellos y aquellas para quienes la pérdida de una moneda es un drama (Lc 15,8-10).

Una efervescencia apocalíptica

Entre la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.) y el estallido de la guerra judía en el 66, la actualidad de Palestina estuvo atravesada por una marejada de movimientos contestatarios. El oleadas sucesivas, surgieron motines contra el poder romano y sus aliados; esta llamarada de violencia, alineada bajo la bandera del Dios-rey, se manifestó particularmente en Galilea.

Inmediatamente después de la muerte de Herodes, una «guerra de truhanes» hizo que surgieran numerosos pretendientes al trono. Muchos jefes populares pretendieron poner sobre su cabeza la diadema en nombre de Dios. Uno, llamado Judas hijo de Ezequías, de Gamala, logró arrastrar consigo a una multitud y se apoderó del arsenal de Séforis. La represión, dirigida por el legado de Siria Quintilio Varo, fue despiadada y los habitantes de la ciudad fueron entregados a la esclavitud.

Cuando fue depuesto Arquelao, el año 6 d.C., Judas el Galileo se puso al frente de una campaña de negativa a pagar los impuestos, en nombre de una teología de la pertenencia de la tierra al Dios de Israel: nadie debía pagar el impuesto so pena de atentar contra la soberanía divina. Este ideal teocrático prendió en sus partidarios, que fueron también aplastados por las legiones romanas (Hch 5,37).

Veinte años más tarde, Juan el Bautista lanzó un movimiento de reanimación llamando a los israelitas a la conversión. Con mayor nitidez que los evangelios (Mc 6,17-18), Flavio Josefo narra la virulenta polémica que, en nombre de la moral y del respeto a la ley*, montó Juan contra el tetrarca Herodes Antipas (*Antigüedades judías* XVIII, 118). El pueblo aprobaba la denuncia que Juan hacía de la corte herodiana contaminada por las costumbres helenísticas, así como su condena del matrimonio del rey con su cuñada Herodías. La ejecución del profeta por Herodes pretendía acallar la protesta popular (Mc 6,21-28).

También es posible que detrás del baño de sangre provocado por las tropas de Poncio Pilato se ocultara una represión de ese mismo tipo de galileos amotinados: «En aquel mismo momento llegaron algunos que le contaron [a Jesús] lo de los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus sacrificios» (Lc 13,1). La represión aparecía como particularmente odiosa a los ojos de los creyentes, porque, al masacrar a los peregrinos galileos que subían al Templo mezclando su sangre con la de los animales que ofrecían en sacrificio, Pilato les condenaba a morir en estado de impureza. La ferocidad de Pilato para con toda agitación religiosa popular se corroboró en la masacre que provocó en el monte Garizín, unos años después de la muere de Jesús; Una multitud de samaritanos había concurrido en aquel lugar atraída por la promesa de un profeta que les aseguraba que les mostraría la vajilla sagrada que Moisés había enterrado allí. La represión ordenada por el prefecto Pilato fue tan cruel que una embajada judía enviada a Roma pidió, y obtuvo, su destitución.

En el año 44, cuando Galilea volvió a ser administrada directamente por los romanos, dos hijos de Judas el Galileo, Santiago y Simón, fueron crucificados por el procurador Tiberio Alejandro encausados por agitación mesiánica (Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XX, 102). En esa misma época otros profetas conducían a sus adeptos al desierto para vivir allí un nuevo Éxodo (Hch 5,36; 21,38).

El punto que tenían en común esos movimientos contestatarios era su intento de precipitar la vuelta de Dios, en un país manchado por la presencia de ejércitos impuros y por la depravación moral de las elites. La presencia y la influencia cultural del ocupador atizaron, así pues, e intensamente, los accesos apocalípticos populares.

Una reputación inquietante

Los galileos tenían mala fama entre los judíos: «De Galilea no sale ningún profeta» (Jn 7,52). También el gran rabí Yojanán ben Zakkay (hacia el año 70) exclamaba: «¡Galilea, Galilea, odias la Torá!».

Esta desastrosa reputación procedía de la época en la que la población galilea era mayoritariamente no judía. Para designar esa tierra de paganos, ya Isaías hablaba de «Galilea de los gentiles» (o *de las naciones**) (Is 9,1, citado en Mt 4,15). Pero como consecuencia de la colonización efectuada bajo el régimen de Aristóbulo I (105-104 a.C.) la judaización de aquella región había sido eficaz. En el siglo primero la mayoría de los galileos pertenecían al judaísmo y hablaban arameo. Su vinculación al Templo de Jerusalén se concretaba en la tributación del impuesto para el Templo y en la participación en las peregrinaciones. Aunque también es verdad que en Galilea se daba una práctica de la ley más liberal que en Judea.

A pesar de la colonización judía de la región, Galilea seguía con su fama de impiedad. La mantuvieron durante el primer siglo los rabinos*, que soportaban malamente la resistencia que los galileos oponían a su hegemonía religiosa.

EL CISMA SAMARITANO

El Nuevo Testamento conoce la oposición fundamental que separaba a los judíos de los samaritanos (Lc 9,51-55; 10,29-37; Jn 4,9). Es falso pensar que la fe samaritana no fuera más que una variante del judaísmo* del segundo Templo. Las dos formas de monoteísmo que en el siglo I eran el judaísmo y el samaritanismo, eran herederas,

REFERENCIA

ZELOTAS Y SICARIOS

Estas palabras, empleadas ambas por el historiador judío Flavio Josefo, designan a grupos de resistentes judíos palestinos frente a la ocupación romana a lo largo del siglo I. El término «sicario» procede la *sica* latina, un pequeño puñal que los sicarios llevaban en los pliegues de su vestido para atacar en los sitios públicos a los romanos o a los judíos colaboracionistas. Fueron ellos quienes organizaron la resistencia en Masada conducidos por su jefe Eleazar ben Yaír. La fortaleza cayó tras un largo asedio en el año 73 de nuestra era.

La palabra «zelota» se relaciona con la raíz griega utilizada para hablar de «celo». Un discípulo de Jesús llamado Simón es designado como «zelota» por Marcos (3,18). En ocasiones se califica de «zelotas» a los compañeros de Judas el Galileo o de otros agitadores del siglo I, pero los historiadores siguen preguntándose sobre el momento en el que se empezó a utilizar efectivamente ese término. Por prudencia, más vale reservarlo para los rebeldes que estuvieron directamente en el origen de la guerra judía de los años 66-70.

REFERENCIA

EL ORIGEN DE LOS SAMARITANOS

En la Biblia, el origen de los samaritanos está narrado en el texto clave de 2 R 17,24-41. Se relata en él que tras la toma de Samaría, en 722 a.C., los asirios instalaron en Samaría colonos extranjeros para reemplazar a los israelitas del reino del Norte deportados. A partir de ahí los samaritanos fueron considerados como descendientes de esos colonos ignorantes del Dios de Israel. La erección del templo de Garizín, en tiempos de Alejandro Magno (322 a.C.) sellaría el cisma con el judaísmo que había permanecido fiel a Jerusalén.

Los datos históricos llevan a poner en duda esta versión. El exilio impuesto por Asiria sólo afecto a una minoría de las elites del país. La ruptura con el judaísmo parece que hay que fecharla, más bien, en el reinado de Juan Hircano (134-104 a.C.) que, en su reconquista de Samaría, asoló Siquén y destruyó el santuario de Garizín.

tanto la una como la otra, de la fe yahvista de los orígenes; el mismo samaritanismo se componía, a su vez, de varias ramas, que tenían numerosos puntos comunes con el partido saduceo*.

Lo mismo que los saduceos, los samaritanos sólo reconocían como Escritura fundante el Pentateuco*. Con esta fe tradicionalista creían preservar la religión de los orígenes manteniéndose fieles a la ley de Moisés, practicando la circuncisión al octavo día, y observando rigurosamente el sábado. Su santuario se estableció sobre el monte Garizín donde convergían los creyentes en las peregrinaciones y se inmolaba el cordero pascual. Los samaritanos rechazaban la fe en la resurrección de los muertos, que no aceptaron hasta el siglo IV.

El término «samaritano» puede designar tanto a los habitantes de la ciudad o de la región de Samaría como a los que se vinculan al culto del Garizín. En este último sentido, con coloración étnica y religiosa, «samaritano» es sinónimo de herético para el judaísmo.

D. M.

1.2.
El Templo
y los medios sacerdotales

ENTRE todas las construcciones de Jerusalén, el Templo era, en la época de Jesús, la más prestigiosa y la más bella. Habría que releer lo que sintió Flavio Josefo cuando lo contempló por primera vez. Esos mismos sentimientos debieron embargar a los discípulos de Jesús, impresionados, como narra Lucas, por su ornamentación «de bellas piedras y ofrendas votivas» (Lc 21,5).

Pero ese Templo tenía ya una larga historia. Levantado por Salomón, en el siglo X a.C., no se había salvado de los babilonios que se apoderaron de la ciudad en 586. A la vuelta del exilio, los repatriados de Babilonia se apresuraron a reconstruirlo, pero el nuevo edificio sólo de lejos recordaba el fasto salomónico, y suscitaba muchas decepciones. De hecho, hubo que esperar a Herodes el Grande para que el Templo recobrara su prestigio y esplendor. Llaman la atención sus cifras: una explanada de 144.000 metros cuadrados –cinco veces más que la superficie de la acrópolis de Atenas y nueve veces y media más que la basílica de san Pedro–; bloques de piedra de varias toneladas, decenas de millares de obreros trabajando desde el año 20 a.C. hasta el 64 de nuestra era. De ahí la pregunta perfectamente legítima de los judíos tras una declaración de Jesús que acababa de provocarles:

«*"Destruid este santuario y en tres días lo levantaré". Los judíos le contestaron: "Cuarenta y seis años se ha tardado en construir este santuario, ¿y tú lo vas a levantar en tres días?"*» (Jn 2,19-20).

El Templo y su arquitectura

Varias puertas daban acceso a la explanada del Templo. Al lado sur, dominado por el pórtico de Salomón (Jn 10,23; Hch 3,11), una escalinata monumental conducía a dos grandes puertas. Tras un baño de purificación, los peregrinos que habían llegado a ellas atravesaban largos túneles excavados en la piedra para desembocar, luego, en un

inmenso atrio que era accesible a los no-judíos: el atrio de los paganos*. Era ahí donde se instalaban los cambistas –porque el Templo tenía su moneda propia– y también los mercaderes de bueyes, corderos, palomas, aceite y de cuanto era necesario para el culto. En el ángulo noroeste de la explanada se encontraba la torre-fortaleza Antonia. Construida sobre una escarpadura rocosa, ocupaba una posición estratégica desde la que se podía vigilar a la multitud de los que acudían al Templo (Hch 21,27-34). En fin, a cada lado del atrio amplias galerías cubiertas ofrecían espacio a los maestros que comunicaban sus enseñanzas (Jn 18,19); era un lugar por el que a las gentes les gustaba pasear y relacionarse unos con otros.

En el centro del atrio de los paganos había otro atrio, ligeramente elevado y separado del primero por una balaustrada de piedra que marcaba el límite que los paganos e incircuncisos no podían pasar bajo pena de muerte. Inscripciones en griego y latín notificaban esa prohibición. La mejor conservada lleva este texto: «Que ningún extranjero penetre al interior de la balaustrada y del recinto que están alrededor de la explanada [del Templo]: quien sea visto [penetrando ahí] será causa de que se siga [para él] la muerte».

Este atrio interior estaba dividido en dos grandes patios: el patio de las mujeres y el patio de Israel. Se entraba en el primero por la Puerta Hermosa en la que se apostaban numerosos mendigos esperando alguna limosna de los peregrinos (Hch 3,2). La puerta de Nicanor, con su escalinata de quince peldaños en semicírculo, separaba el patio de las mujeres del de Israel. Éste estaba reservado a los varones que también podían acceder a él sin pasar por el patio de las mujeres. Los judíos afectados por alguna tara física o moral tenían prohibido el acceso.

Dentro del patio de Israel un parapeto de piedra rodeaba el santuario y el altar, que eran dominio exclusivo de los sacerdotes*. A la derecha del altar estaban colocadas las mesas dedicadas a recibir los animales de los sacrificios, mientras que a la izquierda había un estanque para la purificación de los sacerdotes. El santuario, al que se accedía por una escalinata de doce escalones, comprendía un vestíbulo, luego el Santo y, coronándolo todo, el Santo de los Santos. A la entrada del Santo, iluminada por el candelabro de siete brazos, estaba la mesa de los panes de la proposición (o de la ofrenda) y un altar en oro para la ofrenda del incienso que se hacía por la mañana y por la tarde (Lc 1,9).

Como remate estaba el Santo de los Santos. Al parecer, estaba separado del Santo por una cortina doble; la que los relatos de la pasión harán simbólicamente desgarrarse en la muerte de Jesús. En

este local, oscuro y desprovisto de todo mobiliario, nadie tenía derecho a entrar, salvo el sumo sacerdote con ocasión de la fiesta anual de las Expiaciones*: era el lugar de la presencia del Señor.

UNA ARQUITECTURA PORTADORA DE UNA TEOLOGÍA

De hecho, esta disposición del Templo de Jerusalén no era solamente asunto de arquitectura: estaba dictada también por motivos teológicos. Siguiendo a la inversa la descripción que acabamos de hacer, captamos que, en efecto, Dios estaba en el corazón y centro del edificio, y, simultáneamente, al final de un itinerario perfectamente reglamentado. Justo delante de él se acababan las oraciones de los fieles; y pertenecía a los sacerdotes, reavivando el fuego del incienso, ser los mediadores entre los hombres y Dios. Venía luego el patio de los varones, y luego el de las mujeres, un poco más bajo. Finalmente el mundo entero estaba invitado en el patio de los paganos. Así, cada una de sus escalinatas servía de intermediario y de separación entre el espacio precedente y el siguiente. Para que quedara patente la vocación de Israel: interceder por la salvación de toda la humanidad.

Simultáneamente, la arquitectura del Templo, con sus niveles sucesivos y sus distintas separaciones (mujeres, varones, sacerdotes, sumo sacerdote) ilustraba perfectamente la estricta jerarquización de la sociedad judía en la época de Jesús. Mediante sucesivos filtros, todo estaba efectivamente organizado alrededor del clero en cuyo seno la figura del sumo sacerdote aparecía en todo su esplendor [*véase* vol. I, p. 408].

REFERENCIA

EL TEMPLO Y LOS SADUCEOS

La función de los sumos sacerdotes, guardianes del culto y sacrificadores, les predisponía a cierta forma de pensar. La mayor parte de ellos pertenecía a la corriente de los saduceos*, que tomó cuerpo alrededor del año 200 a.C., pero que se sentía vinculada al linaje de Sadoc, sumo sacerdote en tiempos de David y Salomón.

Su pensamiento religioso era conservador. Sólo reconocían como verdadera Escritura judía la Torá*, los cinco libros atribuidos a Moisés. Eran ajenos a las ideas innovadoras que se habían desarrollado en el marco de los oficios sinagogales. El autor de los Hechos de los Apóstoles precisa sobre ellos: «Porque los saduceos dicen que no hay resurrección, ni ángel, ni espíritu; mientras que los fariseos profesan todo eso» (Hch 23,8).

En lo político se acomodaban al poder romano, cuyos interlocutores eran, en el primer siglo de nuestra era, las familias nobles sacerdotales. Entre sus filas se reclutaron los sacerdotes que entregaron a Jesús al gobernador romano Poncio Pilato para que fuera ejecutado.

SUMOS SACERDOTES Y SACERDOTES

El sumo sacerdote era el personaje principal de Israel, podía no ser amado, pero siempre era venerado. Su prestigio le venía de la santidad que le confería su misión. Esta santidad dimanaba de una prerrogativa: sólo él podía entrar en el Santo de los Santos y mantenerse unos instantes al año en presencia de Dios. Una vez desposeído o retirado de sus funciones, el sumo sacerdote conservaba su título y mantenía su prestigio (Jn 18,13.24).

En general, los deberes vinculados al cargo pontificio eran de naturaleza esencialmente cultual. Por lo demás, la ley* judía no imponía al sumo sacerdote más que una sola obligación: efectuar el rito de la expiación de los pecados, el día del Yom Kippur* (Si 50,1-21). La costumbre quería, sin embargo, que el sumo sacerdote presidiera también las tres grandes fiestas de la Pascua, Pentecostés y las Tiendas [*véase* p. 387, y vol. I, p. 273]. De hecho, siempre podía decidir presidir o no una celebración litúrgica.

Más que nadie, el sumo sacerdote estaba sometido a leyes de pureza de un rigor extremo. Su pureza personal exigía, en primer lugar, que se ofrecieran sacrificios cotidianos por la expiación de sus pecados. Además, se tomaban infinitas precauciones para que el sumo sacerdote no contrajera ninguna mancha legal, ni siquiera por inadvertencia, antes de presidir una celebración, particularmente la de la Expiación*. Pero la pureza personal del sumo sacerdote no lo era todo. Era preciso velar también por la de su descendencia, puesto que el sacerdocio soberano era normalmente hereditario (Lv 21,13-15).

Hay que añadir a todo esto que la importancia del sumo sacerdote se veía reforzada por el hecho de que, como jefe del Sanedrín* y primer personaje de Israel, representaba al pueblo judío ante los romanos.

En la jerarquía de Israel, el segundo, inmediatamente después del sumo sacerdote, era el comandante del Templo. Era su primer asistente en las celebraciones y en las ceremonias oficiales. Su misión era supervisar el orden y el buen desarrollo del culto. Pero su papel no era sólo cultual. Estaba encargado también de la seguridad del Templo; y disponía de fuerzas policiales que podía desplegar por cualquier sitio donde hubiera peligro de que se turbara el orden (Mc 14,43; Hch 4,1; 5,17.26). Siempre era elegido entre las familias de la aristocracia sacerdotal y frecuentemente era pariente próximo del sumo sacerdote.

Frente a la aristocracia sacerdotal, constituida por el sumo sacerdote y quienes le eran cercanos, estaban los sacerdotes ordinarios. Alrededor de 7.200 en la época de Jesús, sólo una minoría de ellos

vivían en Jerusalén o en los alrededores más inmediatos. Estaban repartidos en 24 clases de 300 hombres, hacían su servicio en el Templo por turnos, cada uno durante una semana, a razón de 50 sacerdotes por día. Cada día, el jefe de sección sacaba a suertes, entre los 50, al que haría arder el incienso sobre el altar que se encontraba ante la cortina doble del Santo de los Santos. Este ritual tenía lugar dos veces al día, antes del sacrifico de la mañana y después del sacrificio de la tarde. Los 300 sacerdotes se reunían para la liturgia del sábado.

Así que los sacerdotes sólo eran movilizados para el Templo cinco semanas al año: sus dos semanas ordinarias y las tres semanas de las fiestas de Pascua, Pentecostés y las Tiendas. Al parecer, no se les retribuía por esos servicios, sino que tomaban de las ofrendas la parte que les correspondía. En muchos lugares los sacerdotes intervenían también en los juicios. Como puede verse en un episodio de los evangelios, también estaban encargados de autentificar la curación de los leprosos (Mt 8,4). Pero su oficio cultual estaba estrictamente limitado al Templo de Jerusalén. Por eso, su tarea no tenía nada que ver con las actividades que se desarrollaban en las sinagogas*.

Los levitas eran el peldaño inferior de la escala clerical. Su número se elevaba a 9.600, repartidos en 24 secciones. No participaban directamente en el culto sacrificial. Lo mismo que a los laicos, se les prohibía bajo pena de muerte acercarse a los objetos sagrados y al altar e, incluso, penetrar en la zona de los sacerdotes. Aseguraban los servicios anejos del culto, como el canto y la música, y también tareas materiales como la custodia de las puertas o la conservación.

LA LOCURA DE UN GESTO

A esta descripción del Templo y a esta presentación del clero hay que añadir los 18.000 corderos que se inmolaban en cada fiesta de Pascua, los 150.000 peregrinos que acudían tres veces al año a Jerusalén, los cientos de sacrificios que se ofrecían cotidianamente, y también los comerciantes, los artesanos, los hospederos que vivían del Templo. Pues si era el centro religioso del judaísmo, el Templo era también el nudo de numerosos intereses económicos y la sede de un equilibrio social que, mejor o peor, se había construido alrededor de él. Todo esto puede iluminar la locura del gesto de Jesús que, al atacar al Templo, firmará su sentencia de muerte (Mc 11,18).

P. D.

1.3.
La literatura judía antigua

En tiempos de Jesús, los textos del Antiguo Testamento se mantenían en rollos; las sinagogas* más pobres no los tenían todos, ni mucho menos. Además, el canon* que delimita qué libros poseen autoridad divina sólo se impondrá con los rabinos* de fines del siglo I. Con todo, la mayor parte de los judíos del comienzo de nuestra era buscaban en la ley* mosaica y en los profetas la luz de su existencia. Para hacerlo, era necesario actualizar los textos venerables. De ahí procede, entre 200 a.C. y 200 d.C., una floración de obras llamadas «Apócrifos* del Antiguo Testamento» o «Intertestamento». Son obras que prolongan la Escritura en función de un nuevo horizonte teológico. ¿Qué interés espiritual podía representar, en el siglo I a.C., la vieja historia del rapto de Sara por el faraón (Gn 12)? En realidad, Abrahán era un exorcista que por la imposición de manos había liberado de un mal espíritu al rey egipcio. Esa es la afirmación del *Génesis apócrifo* de Qumrán*, que se inspira en prácticas habituales que el mismo Jesús adoptará.

Jesús y sus adeptos no leían los apócrifos. Pero estos últimos fijaron por escrito tradiciones que difundían determinados círculos judíos, y, en la sinagoga, las homilías de los escribas. Así, los evangelios* ven en los antiguos profetas taumaturgos perseguidos por Israel y atestiguan que sus tumbas eran lugares de peregrinación (Mt 23). Pues bien, estos temas estructuran una *Vida de profetas* que circulaba por Palestina en el siglo I. Nuestra madre Eva, que sin embargo no era nada tonta, cedió a la serpiente. ¿Por qué? Una *Vida de Adán y Eva* lo explica: el diablo se había vestido con ropa de ángeles. Pablo conoce la leyenda y advierte a los corintios que «el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz» (1 Co 11,14). En síntesis, Jesús y los suyos no escuchaban en la sinagoga una Biblia desnuda, sino una Biblia enriquecida con tradiciones que, conocidas como legendarias, habían llegado a formar cuerpo con ella, para actualizarla.

DOCUMENTO

APOCALIPSIS JUDÍOS

Los apocalipsis* se polarizan en un final que hará justicia a la esperanza de los creyentes.. El *Apocalipsis sirio de Baruc* (= 2 Baruc) consuela a los judíos desmoralizados por la devastación del Templo. Doce plagas serán la señal de la venida del Mesías. Entonces, cuando esto empiece a revelarse,

la tierra dará frutos, diez mil por uno. Cada vid mil sarmientos, cada sarmiento mil racimos, cada racimo mil uvas, y cada uva producirá un barril de vino. Y los que tuvieron hambre se alegrarán y cada día contemplarán prodigios. Vientos emanarán de mi rostro para extraer cada mañana perfume de los frutos aromáticos y suscitar al caer la tarde nubes que destilarán un rocío saludable. En aquel tiempo el maná guardado en reserva volverá a caer y comerán de él años y años, porque han accedido al final de los tiempos.

(2 Baruc 29,5-8;
según trad. de P.-M. Bogaert)

Luego, los justos difuntos resucitarán para gozar de este mundo nuevo. La venida del Mesías* renovará y amplificará las maravillas del antiguo Éxodo de Israel (Sal 78,23-26), incluido el legendario racimo de uvas de la Tierra prometida (Nm 13,23). El Apocalipsis de Juan (2,17) alude también al retorno del maná.

Con este objeto, los apócrifos del Antiguo Testamento imitan los estilos bíblicos y utilizan nuevas formas de escribir. Medio siglo antes de nuestra era, los *Salmos de Salomón* se inscriben en la tradición de los Salmos, pero expresan una fe más nítida en la resurrección y culminan con un retrato notable del Mesías que vendrá. No se sabe con exactitud cuál fue el ámbito en el que se originaron. Los Sabios fariseos* se dejan ver con mayor claridad tras las *Antigüedades bíblicas del Pseudo-Filón*. Esta historia santa era leída sin duda en la sinagoga. Viva y colorista, rica en leyendas edificantes, resalta las figuras femeninas de la Biblia.

Las despedidas de Jacob y de Moisés (Gn 49 y Dt 33) inspiraron obras llamadas «testamentos». Así el *Testamento de los Doce Patriarcas* pone en escena el último mensaje de los hijos de Jacob dirigido a sus descendientes, según un esquema literario fijo. El género testamento estructura algunos textos del Nuevo Testamento, por ejemplo la segunda carta de Pedro. Pero cuando predicen el futuro, los testamentos utilizan también el registro apocalíptico*.

La apocalíptica nació dos siglos antes de nuestra era, con el *Primer libro de Henoc* cuya composición se extiende durante unos cien años. Los dos últimos monumentos del género son *2 Baruc* y *4 Esdras*, que son contemporáneos del Apocalipsis de Juan, al acabar el siglo I. Los apocalipsis escrutan el mundo celeste y el desarrollo de la historia. Se presentan como revelaciones proporcionadas por un

ser sobrenatural a un elegido y se focalizan siempre en un final: el Juicio de Dios y el cambio total que va a transformar el universo. Entonces resucitarán los justos, mientras que serán condenados no sólo los impíos sino también los ángeles caídos (según *1 Henoc*) y otros espíritus que hostigaron a los justos. A veces, como en *2 Baruc*, el mundo nuevo se inaugura mediante el reinado del Mesías.

Este recurso obstinado a la trascendencia confiesa una impotencia para descifrar las convulsiones del cosmos y de la historia. Se replica en un determinismo nítido: Dios lo ha previsto todo según un plan que divide el decurso de los tiempos en periodos cuasi matemáticos cada vez más sombríos. Simultáneamente, los apocalipsis dan ánimos a sus lectores: los justos, dicen, hacen bien en perseverar, pues Dios ha previsto sus pruebas y les dará la victoria final sobre el mal. En los autores de estas obras se impone, como una regla, la pseudonimia. Baruc, el escriba, había visto la destrucción del Templo y el Exilio; había escuchado de Jeremías la promesa del retorno. El autor de *2 Baruc*, hacia 95 de nuestra era, retoma ese mismo nombre para consolar a los judíos de la destrucción del segundo Templo. El procedimiento subraya la continuidad del plan divino. El Nuevo Testamento recurre con frecuencia al lenguaje apocalíptico (así Mc 13), sea para oponerse al determinismo, sea para avivar la vigilancia de los creyentes.

DOCUMENTO

EL TARGUM DEL SACRIFICIO DE ABRAHÁN

El targum* traduce la Biblia al arameo para el auditorio sinagogal y pone empeño en extraer de ella una teología aceptable y una espiritualidad fecunda. ¿Cómo superar el escándalo de la *aquedá** («atadura») de Isaac? El talento del targumista se despliega en el momento en que va a abatirse el cuchillo (Gn 22,10):

Isaac dijo a su padre Abrahán: Padre mío, sujétame bien para que no te dé patadas y se haga inválida tu ofrenda y sea empujado al pozo de la destrucción en el mundo venidero. Los ojos de Abrahán estaban en los ojos de Isaac y los ojos de Isaac estaban mirando a los ángeles de lo alto. Abrahán no los veía. En aquella hora salió una voz de los cielos y dijo: Venid, ved dos personas únicas en mi mundo; una sacrifica y otra es sacrificada; el que sacrifica no titubea y el que es sacrificado extiende su cuello.

(trad. de A. Díez Macho)

Los dos personajes están unidos en la ofrenda total de *ellos mismos* a la voluntad de Dios. Se convierten por ello en el modelo de las disposiciones interiores que deben animar todo acto sacrificial. Así, la tradición judía (2 Cro 3,1) sitúa la *aquedá* en el monte en que se levantará el altar del Templo. Mediante la visión de Isaac y la visión celeste, Dios mismo da al acontecimiento ese sentido profundo. Los evangelios recurrirán también a la *visión* y a la *voz celeste* para interpretar el bautismo de Jesús (Mc 1,10-11).

Qumrán poseía manuscritos del *Primer libro de Henoc*, por lo que se sabe que su lengua original era el arameo. En tiempos anteriores a este descubrimiento se hablaba del *Henoc etíope* pues la Biblia etíope incluía esta obra. De hecho, el judaísmo* no conservó la herencia de los apócrifos, mientras que las Iglesias* antiguas los tradujeron a sus lenguas (griego, siríaco, latín, eslavo) añadiendo, en ocasiones, glosas cristianas. Por el contrario, los targumes mantuvieron el favor de los rabinos*.

En su origen, el targum es una versión *oral*, en arameo, de textos bíblicos para el uso litúrgico. En efecto, en el siglo I muchos oyentes de la sinagoga ya no entendían el hebreo bíblico. Se doblaba, por tanto, la lectura de la Ley y de los Profetas mediante una traducción al arameo. El *meturgeman** (intérprete) no debía fijar su mirada en el texto hebreo para que su interpretación se distinguiera perfectamente del escrito sagrado. Luego, aparecieron diversas recensiones escritas del targum destinadas a salvaguardar y canalizar las interpretaciones tradicionales.

Todo targum se dirige a un auditorio que no tiene el texto ante sus ojos; y así es llevado a las glosas que facilitan la comprensión y salen al paso de las dificultades. ¿Cómo, por ejemplo, pudo Noé plantar una viña (Gn 9,20) cuando el diluvio había ahogado toda vegetación? Un targum añade al respecto: «Encontró una cepa que la corriente había arrastrado del jardín del Edén». Con seguridad, el auditorio de la sinagoga entendía ese trazo legendario no como una glosa , sino como parte integrante del texto bíblico. La preocupación central de las paráfrasis targúmicas era, sobre todo, actualizar la revelación divina. Por eso, abundan las explicitaciones mesiánicas: en la condena de la serpiente (Gn 3,15) el targum lee el triunfo futu-

REFERENCIA

APÓCRIFOS, PSEUDOEPÍGRAFOS, INTERTESTAMENTO

Los católicos llaman *apócrifos* del Antiguo Testamento a los libros no canónicos que reescriben o prolongan los escritos del Antiguo Testamento. Ese nombre sugiere que esos libros son secretos, inauténticos y marginales. Pero es engañoso, puesto que el canon no existía todavía cuando aparecieron la mayoría de los *apócrifos*.

Los protestantes llaman a esas obras *pseudoepígrafos*, literalmente: escritos falsos. Llaman *apócrifos* a los que los católicos llaman *deuterocanónicos*, es decir a los libros de la Biblia griega que los protestantes no incluyen en su canon.

La palabra *intertestamento* designa también a esos apócrifos, sugiriendo que, en diversos aspectos, dan luces a los dos Testamentos. Pero este término da equivocadamente la impresión de que ese conjunto de textos se escribió cronológicamente entre los dos Testamentos.

Frente a estas tres denominaciones, parece más adecuado hablar de *literatura judía antigua* para designar todo ese corpus heteróclito.

ro del Mesías. El relato del sacrificio de Isaac (Gn 22), tan difícil, suscita una relectura targúmica de gran profundidad.

La literatura judía antigua busca *escrutar* la antigua revelación bíblica para extraer de ella su relevancia para el presente. Este modo de proceder se llama *midrás**. Ciertos apócrifos y otros apocalipsis sólo estaban destinados, quizás, a círculos marginales. Por el contrario, una vez inventariadas esas glosas demasiado tardías, el targum representa el medio popular de las sinagogas del siglo I, un judaísmo reticente a las teologías demasiado sectarias o demasiado innovadoras. El targum refleja las tradiciones que Jesús y los suyos escuchaban los sábados, y marcó la redacción de los evangelios.

CL. T.

1.4.
La vida
en los pueblos galileos

El país de los judíos en tiempos de Jesús contaba con una sola ciudad digna de este nombre: Jerusalén, que estaba habitada por unas cuantas decenas de miles de habitantes. Fuera de ella, no había más que pueblos, aldeas y granjas más o menos aisladas. Judea era más áspera, Galilea más sonriente, pero en todos los pueblos la vida social era semejante. Menos las familias muy bien situadas, todos los demás vivían muy en común y la mayor parte de la jornada, sobre todo en el buen tiempo, la pasaban en la calle. La fuente pública o los pozos eran el lugar en el que las mujeres hablaban entre ellas, mientras que los varones, para descansar al terminar su trabajo, podían estar durante largas horas sentados a las puertas del pueblo comentando los acontecimientos señalados de la localidad.

Casas y mobiliario

La arqueología viene en ayuda de los documentos literarios para mostrarnos las condiciones de vida de los pueblos galileos, en las que Jesús fue educado y en las que se dio a conocer como predicador. En las excavaciones de Nazaret se han encontrado trazos de instalaciones agrícolas: prensas de vino y aceite, grutas que sirvieron para almacenar jarras o para dar abrigo a los animales, silos excavados en las peñas. Pero no se han encontrado restos de las casas en que vivían. Eran, sin duda, construcciones de materiales muy ligeros que no han resistido el paso del tiempo.

Por el contrario, las excavaciones realizadas en Cafarnaún, a las orillas del lago Tiberíades, sí han mostrado trazos más sugerentes de viviendas. Los cimientos de las casas, cuyos muros eran de basalto, son todavía hoy muy visibles. Las calles dibujan un tablero que delimita manzanas de casas poco abiertas hacia el exterior. Se entraba en ellas a través de muy pocas puertas que daban a patios interiores que organizaban conjuntos de dos o tres piezas pequeñas cuyas ventanas

daban al patio interior; cada conjunto daba alojamiento a una familia. Los tejados eran de ramajes mezclados con barro seco y, frecuentemente, estaban soportados por una columna interior. Fabricadas de este modo, eran frágiles. Tras una tempestad había que repararlas y tapar las grietas. Peldaños y apoyaturas de albañilería dispuestos a lo largo de los muros permitían subir y realizar las reparaciones necesarias. Esta disposición permite comprender la famosa escena del paralítico al que sus porteadores lograron poner ante Jesús: «Abrieron el techo encima de donde él estaba y, a través de la abertura que hicieron, descolgaron la camilla donde yacía el paralítico» (Mc 2,4).

La pieza en que se encontraba el fogón, un hueco en el suelo delimitado por algunas piedras, no estaba completamente cubierta, así que el humo se escapaba por todas partes. En algunas casas se ha encontrado un horno que seguramente calentarían con brasas sacadas del fogón.

En estos pueblos, las gentes vivían al ritmo del día y se acostaban pronto; padres e hijos dormían en la misma habitación, después de haber asegurado la puerta. Piedras salientes o soportes metálicos permitían, sin embargo, colocar una lámpara de aceite y dar algo de luz a la habitación en caso de necesidad. El mobiliario era rudimentario: mesas bajas y taburetes esencialmente. Hay que añadir alguna cubeta de madera para algunas medidas de grano, colocadas sobre piedras para protegerlas de los roedores, y algunas cubetas para los líquidos, el aceite y la leche con que se hacía la cuajada. El agua lo conservaban en cántaros o pellejos. Dormían sobre esteras dispuestas por la habitación, e incluso sobre el suelo.

La alimentación

La base de la alimentación era el pan, de cebada o de trigo. El grano era molido en molinos que consistían en un cono fijo de basalto sobre el que daba vueltas una muela formada por un doble embudo también de basalto: se echaba el grano por el cono superior y se recogía la harina en la base del cono fijo. En Cafarnaún se han encontrado algunos ejemplares muy hermosos. Uno solo de estos molinos, colocado las más de las veces en el patio interior, servía por lo general a varias familias. Una vez mezclada con agua, salada y amasada, la harina formaba una pasta en la que se integraba la levadura y se la cocía en tortas sobre piedras previamente calentadas en el fogón familiar.

Una familia podía poseer a las afueras del pueblo un huerto en el que cultivaban algunas legumbres: cebollas, lechugas, lentejas, habas. Los árboles frutales en los alrededores del pueblo pertenecían también a familias que recogían sus frutos: almendras, aceitunas, higos, albaricoques, cerezas. El pescado era abundante en el lago y constituía la base de la alimentación de carne animal en los pueblos cercanos a sus orillas. Pero no se comían todos los productos de la pesca; los peces sin escamas como el *clarias macracanthus*, un tipo de gran siluro, eran impuros. Tierra adentro se consumían más bien volátiles. El cordero y la cabra se reservaban para los días de fiesta, lo mismo que el vino. La carne de vaca, buey o ternero era excepcional.

Se comía en la pieza en que estaba el fogón, someramente sentados alrededor de la mesa baja, en escudillas de barro, con un cuchillo y los dedos. Para la comida de fiesta se instalaban en banquetas en las que se recostaban sobre el codo izquierdo, a la romana, y alargaban la mano derecha hasta el plato que estaba sobre la mesa. En esas ocasiones, sólo los hombres estaban a la mesa, las mujeres y los hijos pequeños se movilizaban para el servicio.

EL VESTIDO

Los vestidos normales eran de lana. La túnica de los varones, una especie de saco con aberturas para pasar la cabeza y los brazos, bajaba hasta las rodillas; se ceñía con un cinturón de cuero o de cuerda. Un taparrabos anudado alrededor de la pelvis, bajo la túnica, protegía el sexo; en el pliegue de ese paño se colocaba la bolsa con la calderilla que se podía necesitar. Un manto sin mangas que se ponían sobre las espaldas les permitía cubrirse más cuando viajaban o en invierno. Existían las sandalias; eran de cuero; se las utilizaba sobre todo para los desplazamientos; el resto del tiempo andaban descalzos. El vestido de las mujeres no se diferenciaba mucho del de los varones, pero no llevaban ni cinturón ni taparrabos: su túnica era, por tanto, claramente más larga, bajaba hasta media pierna para preservar la necesaria decencia.

Más costoso que la lana, el lino era la fibra vegetal con la que se componían les vestidos de fiesta, más decorados y más largos que los ordinarios. No todas las familias los poseían, pero podían pedirlos prestados a amigos afortunados, especialmente para las bodas. Si uno no se molestaba en procurarse un traje nupcial cuando era invitado a una boda incurría en negligencia culpable, pues podía haberlo pedido prestado sin soltar un cuarto. Por eso, es normal escuchar el reproche del dueño de la casa, como en la parábola de los invita-

DOCUMENTO

LAS SINAGOGAS DE GALILEA

Desde 1930 sobre todo, los arqueólogos han ido descubriendo numerosas sinagogas* en Galilea, en el Golán, en Judea y en otras partes, en su mayoría son de entre los siglos IV al VI de nuestra era; a veces, en sus subsuelos han aparecido elementos más antiguos todavía. Su número es considerable, alrededor de un centenar. Estos descubrimientos indican, a su manera, la importancia de Galilea tras las destrucciones de los años 70 al 135 de nuestra era, felizmente seguidas de la reconstrucción de la unidad judía en torno a la Torá*. Después de la revuelta de 135, los judíos no podían siquiera vivir en Jerusalén, y Galilea se convirtió entonces en uno de los centros principales del pensamiento judío. En esta región del Norte han aparecido más de veinticinco sinagogas importantes. Además, desde el siglo III, la belleza de los monumentos iba a una con la riqueza de las homilías de la mañana de los sábados, de la que dan testimonio los antiguos escritos judíos, de gran calidad, llamados midrases homiléticos; por ejemplo el *Midrash Rabba*, un gran comentario y recopilación de predicaciones. Además de estos descubrimientos, antiguos testimonios literarios mencionan también sinagogas en Séforis, cerca de Nazaret, en Tiberíades, en Jafa y en otros lugares.

Indiquemos en primer lugar la diferencia existente entre estas sinagogas y las pobres casas que servían de sinagoga antes del año 70 de nuestra era, con algunas excepciones como en Gamala sin duda. En esta época antigua los lugares utilizados para la lectura y estudio de la Ley* no tenían apariencia alguna que pudiera atraer la mirada. Los edificios eran de dimensiones reducidas, como el encontrado en Herodium cerca de Belén. Algunas proseujés*, las casas de oración que funcionaban en la diáspora, tenían, sin embargo, un aspecto notable, y los autores antiguos hablan de ellas con cierta curiosidad. Así, el historiador judío Flavio Josefo menciona la «muy grande casa» de Tiberíades (*Vida*, 277). También la proseujé de Alejandría era tan amplia que el servidor de aquel lugar tenía que agitar una banderola para indicar el momento en el que había que responder el «amén» de las oraciones. Por lo demás, aunque durante las oraciones la mirada debía volverse al oriente o, más aún, hacia el Templo de Jerusalén (1 R 8,38.44.48; 2 Cro 6,34; Dn 6,11), el edificio no tenía que estar necesariamente orientado en esa dirección.

En la época de las sinagogas galileas la situación cambió notablemente y la arquitectura sinagogal alcanzó su esplendor. Dos tipos de arquitectura se impondrán entonces, simultáneamente de hecho, aunque el primero aparece como el más antiguo. Este primer tipo, a grandes trazos desde el final del siglo III al comienzo del V, adoptó un plan rectangular, más largo por un lado que por el otro, análogo, por ejemplo, al edificio descubierto en Gamala en el Golán [*véase* vol. I, p. 508]. Filas de columnas dividían, a veces, el conjunto para sostener la techumbre, pero en Eshtemoa, por ejemplo, era de otro modo. El muro que señalaba la orientación de la oración cubría uno de los laterales mayores, y no la fachada. Bellas pinturas murales y mosaicos enriquecían el edifico; así sucedía en Bet-Shearim, Susiya, Engadí, Khirbet-Shemá y Tiberíades-Jammat. El segundo tipo de arquitectura, del siglo III al VII, adopta un plan basilical, a la manera de la *basilica* romana que servía de tribunal: una hermosa fachada con tres puertas, que miraba hacia Jerusalén, con una ventana en arco encima. Dentro, dos filas de columnas, y una hilera transversal al norte, dividían el conjunto en una nave y dos alas laterales; asientos a todo lo largo de los lados. El lugar en que se colocaban los rollos no siempre aparece claramente. Quizás se utilizaba simplemente un cofre de madera, antes de que un nicho, excavado en la piedra, indicara la dirección de la oración; luego, se denominará Arca de la Ley (o *aron*).

Y DE JUDEA

La sinagoga de Cafarnaún sería su más bello ejemplar; tenía, entre otras cosas, un friso que representaba el Arca de la Alianza en su carro. Entre las sinagogas de este tipo, señalemos las de Barán, Corazín, Gush Halab y Merón. Más tarde, se añadirá al conjunto un ábside en el que se colocaba el nicho de la Ley, indicando la dirección de Jerusalén; grandes mosaicos podían cubrir el pavimento. Citemos en particular la sinagoga de Bet-Alfa. La blanca sinagoga de Cafarnaún nos ofrece todavía la más bella imagen de las antiguas construcciones de este tipo basilical, sin ábside. Los arqueólogos la fechan en el siglo V, pero siguen las discusiones al respecto. Se ha descubierto también un muro de basalto que subyacería a todo el perímetro de la actual sinagoga. ¿Sería éste el emplazamiento de la antigua sinagoga en la que Jesús solía enseñar (según Mc 1,21)?

La organización interior y la ornamentación de las sinagogas eran simples, por lo general. Sólo después de la destrucción del Templo se vio aparecer el candelabro *(menorah)* y otros símbolos heredados del Templo destruido (el *lulab* y el *etrog*, la palma y el limón). Ya no se seguía la costumbre de las antiguas proseujés de Egipto, ornamentadas con bellas inscripciones, con escudos dorados o exvotos en honor de un bienhechor. Los puestos de honor se reservaban para los notables, en la primera fila de los bancos adosados a los muros; de ahí la alusión a «los primeros puestos en las sinagogas» de que habla Mc 12,39. Una «cátedra de Moisés» (Mt 23,2) designaba probablemente el asiento del homileta*; se han descubierto varios de estos magníficos asientos de piedra esculpida, en Jammat-Tiberíades y en Corazín. Señalemos, en fin, el estrado de madera (o *béma*) y un pupitre para las lecturas, al modo como se dice en el libro de Nehemías: «El escriba Esdras estaba de pie sobre un estrado de madera levantado para esta ocasión» (Ne 8,4).

Lejos de Israel, en las orillas del Éufrates, señalemos, finalmente, la existencia de una llamativa sinagoga de forma rectangular (actualmente en el museo de Damasco), la de Dura-Europos, levantada a mediados del siglo III. Extraordinarias pinturas cubrían los cuatro muros. Se reconocen una serie de personajes y de escenas bíblicas: Salomón y la reina de Saba, y a continuación el retorno del Arca del país de los Filisteos; la dedicación del Tabernáculo con Aarón y sus hijos; los campamentos del desierto y el milagro de los pozos de Moisés; el Faraón y la infancia de Moisés; la unción de David por Samuel; Mardoqueo y Ester; y al final, Elías resucitando al niño. También, sobre el muro sur: los profetas de Baal en el monte Carmelo; Elías y la viuda de Sarepta. Sobre el muro norte: Jacob y Betel; Ana y Samuel en Silo; la visión de Ezequiel de los huesos secos. Y finalmente, sobre el nicho de la Torá, el sacrificio de Isaac, y otras maravillas más. Como se ve, el autor de estas pinturas, y ya antes los artistas de los magníficos mosaicos galileos, no parecían estar demasiado preocupados por la prohibición de imágenes (Ex 20,4 y Dt 5,8). Pero, a partir del siglo II de nuestra era, se fue imponiendo una actitud liberar en este punto, como testimonia un targum arameo: «No haréis imágenes. [...] Pero podéis poner sobre el suelo de vuestros santuarios un pavimento decorado con figuras y dibujos, pero no para prosternaros ante él» (targum sobre Lv 26,1). Más tarde el Talmud* recuerda también que «empezó a haber pinturas sobre los muros y los rabinos no las prohibieron» (Talmud de Jerusalén, tratado *Aboda Zara* 3,3).

Ch. P.

dos al banquete: «Amigo, ¿cómo has entrado aquí sin traje de boda?» (Mt 22,12).

Los oficios

Los oficios de los varones estaban dedicados en su mayoría a la satisfacción de las necesidades alimentarias. Eran agricultores, ganaderos o pescadores. Unos eran patronos de pequeñas empresas, por ejemplo de sociedades de pesca que agrupaban cinco o seis empleados, otros simples artesanos. En las haciendas de los grandes terratenientes, un intendente llevaba los asuntos en nombre de su amo. En estos extensos dominios, casi siempre se empleaba a los obreros día a día, según las necesidades, y ganaban un denario al día. La esclavitud propiamente dicha no existía prácticamente en los pueblos. Sólo los oficiales del ejército romano, que en ellos vivían en guarnición, podían emplear a jóvenes esclavos judíos.

Tejer y hacer cestos eran actividades domésticas. Los artesanos se dedicaban principalmente a los oficios de construcción: albañiles y carpinteros. Los textos hablan también de bataneros o lavanderos, y de alfareros. La situación era muy distinta en Jerusalén donde las obligaciones de la vida urbana no permitían hacer muchas cosas en la propia casa. En consecuencia, aparecen en ella otros oficios, por ejemplo carniceros y panaderos agrupados por barrios, como en las ciudades europeas de la Edad Media.

Los pastores y guardianes de los rebaños eran contratados por los propietarios. Vivían fuera de los pueblos; por la noche, mientras que los animales de varios rebaños eran agrupados en un sitio cerrado y uno de ellos montaba guardia, los otros dormían a alguna distancia y al abrigo de una tienda o de una choza de ramajes. Semejante vida no les permitía practicar, sino muy malamente, la ley judía; por lo general eran tenidos por malos observantes. Pero peor era la reputación de los publicanos, judíos al servicio del ocupante romano para la recaudación de los impuestos. En contacto permanente con los paganos impuros, tenidos como poco honrados pues sus ingresos eran sobre las tasas percibidas, eran literalmente gentes sin honra.

Educación y vida religiosa

Los pequeños eran educados por las mujeres, tanto las niñas como los niños; las mujeres y los niños no hacían número en una multitud. Por eso, en la multiplicación de los panes, los evangelios hablan

de «cinco mil hombres, sin contar mujeres y niños» (Mt 14,21). Como los muchachos vivían mucho tiempo en la calle fácilmente multiplicaban las chiquilladas. La educación judía se distinguía de la de los países del entorno en que los chicos de cierto nivel social aprendían con frecuencia a leer, lo que les permitía participar activamente en la oración sinagogal en la que cualquiera podía ser invitado a leer un pasaje de la Torá* o de los Profetas. Esta educación religiosa se tenía en la sinagoga* o en sus dependencias, con maestros que a la vez enseñaban a sus jóvenes alumnos las lecciones de la tradición oral. Un chico se hacía mayor a los trece años, una chica a los doce y medio; por lo general, a esa edad los padres de las chicas decidían sobre su matrimonio. Los jóvenes, por su parte, generalmente esperaban a casarse a haber trabajados unos años y haber reunido el dinero suficiente para fundar un hogar, lo que suponía financieramente tres cosas: disponer de un alojamiento para que pudiera vivir su familia, entregar a los padres de la joven el precio de la dote (en hebreo *mohar**) y financiar el banquete de boda. Por ello, transcurría alrededor de un año entre la entrega del *mohar* y la boda propiamente dicha.

La vida social estaba ritmada por las fiestas religiosas. El sábado era el día de reposo obligatorio y de oración en la sinagoga. Quien no respetara esto, se ponía al margen de la vida religiosa, y en consecuencia de la misma vida social, pues una y otra estaban íntimamente mezcladas. Los oficios en que era muy difícil esa observancia, por ejemplo el de pastor o el de vaquero, estaban mal vistos. En las tres grandes fiestas de peregrinación (Pascua* en primavera, Pentecostés cincuenta días después y Tiendas en otoño) se subía, si era posible, a Jerusalén. [*véase* p. 387; vol. I, p. 273]. Para hacerlo, como para cualquier otro desplazamiento importante, se organizaban en caravanas, pues los caminos eran poco seguros. Quizás lograban que el equipaje lo llevara un asno, que era la montura y el animal de carga más corriente. Demasiado frágiles y demasiado caros, los caballos quedaban reservados a los notables judíos y al ejército romano de ocupación.

M. Q.

1.5.
Los Judíos y la influencia de las naciones

DISPERSADOS entre las naciones* paganas, los judíos debían preservar su identidad propia y defenderse contra los ataques de los idólatras. Mucho antes del comienzo de nuestra era, cierto antisemitismo, que también afectaba a los sirios, era muy popular en Egipto y en Roma. Por eso, en ocasiones era grande la tentación para los judíos de asimilarse por entero a las naciones, dejando de dar primacía a la especificidad judía, empezando por la circuncisión que intentaban disimular. No faltaban, por tanto, los apóstatas, como el sobrino de Filón de Alejandría, hasta tal punto que a este último se le pudo ver dirigir las acciones militares de las legiones de Tito durante el asedio de Jerusalén en el año 70 de nuestra era. Además, hoy no caemos bien en la cuenta de la seducción que podía ejercer la modernidad helenística, con sus monumentos resplandecientes de belleza, sobre un campesino de Judea que por una razón o por otra viajara a Éfeso o Roma. En el mismo Israel, las ciudades de la Decápolis, Cesarea e incluso Séforis, muy cerca de Nazaret, debían levantar interrogantes en más de uno, tan evidente se mostraba la diferencia. Además, la paz romana abría una nueva edad de oro, ya desde la época de Nerón, hasta tal punto que el historiador judío Josefo pudo identificar sin más al mesías esperado por los profetas ¡en el mismísimo emperador romano, Vespasiano en aquel tiempo!

La cultura helenística, que se difundía por todas partes hasta en la misma Jerusalén, llevaba un tanto a los judíos de la diáspora*, excepto a los de Egipto o Antioquía, a ocultar sus rollos sagrados y sus extrañas costumbres. Los paganos* apenas conocían los escritos de Moisés. La circuncisión era, según ellos, una castración inútil, lo que impedía en la práctica la presencia judía en los gimnasios, que eran los lugares de la educación intelectual y física. En fin, la abstención de la carne de cerdo y de los alimentos llamados impuros era objeto de burlas por todas partes. A pesar del esfuerzo de algunos apologetas judíos, las historias extravagantes del Éxodo provocaban más bien irrisión y burla. Pues la ley* de Moisés parecía ya muy vieja

en aquella época, cosa desfasada para las exigencias económicas y culturales del mundo helenístico*.

Además, desde Alejandro Magno y más aún en la época romana, el mundo se iba unificando progresivamente; los viajes se convertían en relativamente fáciles y más seguros por las calzadas romanas; las fronteras étnicas se desmoronaban en parte y el lenguaje comercial y administrativo se iba haciendo común o casi. En el plano religioso entre otros, un amplio sincretismo llegaba casi a identificar, unos con otros, a los dioses del paganismo, en el marco de una creencia en una misma nebulosa divina, tenida por universal. Así pues, los judíos desentonaban queriendo adorar exclusivamente al Dios de su tradición nacional. La reivindicación de una elección divina del pueblo de Israel se convertía en insoportable a los ojos de las naciones o presuntuosa, mientras que ese motivo esencial quería expresar en los judíos la unicidad personal de un Dios que no dudaba en comprometerse en la historia particular de un pueblo, sin recusar por ello la existencia de las naciones. La elección* de Israel es en primer lugar el signo tangible de la realidad de un Dios único que interviene en persona en la historia de todos los hombres.

Finalmente, el mundo helenístico estaba por entonces atravesado de parte a parte por una inmensa sed de salvación. Esta última palabra, todavía muy próxima en aquella época a nuestra actual palabra salud, estaba muy de moda, sobre todo en el marco de las religiones mistéricas de salvación. Recorriendo los lugares de peregrinación, Delfos, Pérgamo, Epidauro y otros, los mistas o iniciados esperaban una respuesta concreta e individual a sus propias miserias. Tanto más cuanto que las antiguas religiones tradicionales de la Ciudad, con un culto que se había convertido en demasiado formal, daban señales de regresión por todas partes. La búsqueda de una salvación que afectara en directo a cada individuo en su singularidad se expansionaba, entonces, en numerosas pequeñas asociaciones, que nunca superaban un centenar de personas, donde podían comer juntos y ayudarse mutuamente. El individuo primaba sobre la Ciudad, y la unificación del mundo de entonces provocaba que surgieran múltiples conventículos o corporaciones de todo tipo en las que cada cual buscaba encontrarse a sí mismo.

Los judíos de la Diáspora se veían apresados entre dos fuegos. Por una parte, eran objeto frecuente del odio popular, sostenido por los escritores griegos o latinos de la época. Por otra parte, contaban con el apoyo de los dirigentes del Imperio, incluso con singulares privilegios que en parte se volvían contra ellos mismos. Ya Julio César favoreció a los judíos concediéndoles el derecho de asociarse en *collegia*, en su caso asociaciones religiosas llamadas sinagogas* por los judíos, y eso a la vez que negaba ese privilegio a otras aso-

ciaciones. César Augusto siguió sosteniendo a los judíos, que mantenían su importancia en la vertiente oriental del Imperio. Tiberio (14-37) fue ya más circunspecto, combatiendo en particular la invasión de dioses orientales en el corazón mismo de Roma. Seyano, el jefe de la guardia pretoriana de Tiberio, es conocido por su notorio antisemitismo, y fue el valedor de la carrera a la prefectura de Poncio Pilato. A continuación Calígula (37-41) adoptó una actitud enteramente desfavorable a los judíos, hasta el punto de querer levantar una estatua a Zeus, que llevara sus propios rasgos, en el seno mismo del Templo de Jerusalén. Filón de Alejandría cuenta el espanto de los judíos ante semejante circunstancia, hasta que les llegó la feliz noticia del asesinato del emperador en el año 41. Los emperadores Claudio (41-54) y Nerón (54-68), al menos hasta el año 66 en que comenzó la insurrección judía, reemprendieron una política más bien favorable a los judíos, acumulando, sin embargo, profundos desaciertos en la elección de los procuradores romanos que regían Judea desde Cesarea marítima.

Los judíos de la Diáspora aparecían, así pues, más bien como privilegiados en relación con numerosos residentes extranjeros de las grandes ciudades mediterráneas. Aunque generalmente no poseían la ciudadanía romana, sino mediante el rodeo de una liberación formal, no por eso excitaban menos la envidia de los demás residentes extranjeros, llamados peregrinos o metecos. Entre los privilegios concedidos citemos en primer lugar el de poder recolectar entre ellos un impuesto voluntario de un medio-sheqel* destinado al Templo de Jerusalén; era un privilegio considerable, dado el gran número de judíos residentes en la Diáspora. Además, los judíos estaban exentos de las obligaciones militares, pues normalmente no podían entrar en batalla el sábado, excepto para defenderse. *A fortiori*, no podían tributar honores a las fasces imperiales y consecuentemente estaban exentos del culto imperial. En fin, podían reunirse, el sábado en particular, e incluso comer juntos en el marco de las comidas comunitarias conocidas por entonces en Roma y en otros lugares. Estos fueron los notables privilegios, que, al menos al principio, fueron útiles directamente para las primeras comunidades cristianas (para la comida comunitaria y la colecta, por ejemplo) en la medida en que todavía eran reconocidas por las autoridades romanas como parte integrante del judaísmo*. Después del año 64 de nuestra era, con el incendio de Roma atribuido por Nerón a los cristianos, ya era más delicado sostener esa asimilación. Con todo, esos privilegios, o mejor tolerancias, por parte del poder no situaban a los judíos en el marco de una «religión lícita»; este concepto, retomado por Tertuliano, sólo aparecerá después. Para un romano sólo hay una religión y una ciudadanía válidas, las de Roma y nada más.

Aunque los judíos tenían más bien el apoyo imperial, la reacción de las capas populares y de las elites intelectuales de Roma y de otros lugares estaba lejos de serles favorable. Se les acusaba sobre todo de ser perezosos, porque rehusaban trabajar el sábado. Se les acusaba incluso de ateísmo, puesto que rechazaban reconocer los dioses de la Ciudad, y todas las demás divinidades, no aceptando entrar en el juego del sincretismo religioso. Su particularismo religioso, duplicado por un exclusivismo comunitario marcado por la circuncisión y por extrañas leyes alimentarias, les hacía fácilmente odiosos. Tanto más cuanto que buscaban cerrarse sobre ellos mismos para protegerse mejor y alimentarse siguiendo las reglas de Moisés, sin beber jamás sangre ni comer carnes asfixiadas. Horacio (65-8 a.C.) y más tarde Juvenal atacan directamente la superstición judía, dando a esta última palabra el sentido antiguo que caracterizaba a una religión extraña a la Ciudad. Estos ataques romanos contra los judíos tenían, por lo demás, precedentes, y más fuertes aún, en el mundo egipcio.

En Alejandría en particular, a partir del año 38 de nuestra era, el levantamiento de los griegos idólatras provocó un verdadero pogromo entre los judíos. En efecto, estos últimos osaban reivindicar un título de ciudadanía (griega) análoga a la de los griegos de la ciudad, y en consecuencia pretendían una disminución de sus impuestos. El asunto llegó hasta Calígula, como ya hemos dicho. Y se convirtió en litigioso por doble razón: en primer lugar porque este emperador quería erigir una estatua idolátrica en el Santo de los Santos, y además, porque fue sin duda el primer emperador que se tomó en serio sus propios títulos de divinidad. Hasta entonces, en efecto, se podía hablar del triunfo divino de un emperador difunto; incluso se podían usar, sobre todo en Oriente, ciertos títulos de divinidad. ¿No se presentaba a sí mismo el emperador Domiciano como «Señor y Dios»? Los judíos que hasta ahí aceptaban, sin rechistar demasiado, esos títulos de rimbombante propaganda por parte del poder romano, se fueron haciendo cada más desconfiados, antes de que se declarara una nueva guerra contra Roma en el año 135 de nuestra era. Pero ya antes, los acontecimientos de los años 38-41, bajo el imperio de Calígula, iban a marcar para siempre al judaísmo de la Diáspora. De ahí en adelante, dejó de existir la confianza de los judíos depositada en el poder romano, y seguidamente en cualquier otro poder humano.

CH. P.

2
Origen y educación de Jesús

Para presentar a Jesús de Nazaret en su medio, seguiremos globalmente el orden de los evangelios, principalmente los de Mateo y Lucas: desde su concepción hasta su muerte y su resurrección. Al hacerlo, no tenemos en absoluto la intención de escribir una «biografía de Jesús», aventura a la que ningún historiador contemporáneo serio pretende lanzarse. No lo permiten los documentos disponibles. Las tentativas críticas del último siglo se atascaron en el empeño, reflejando más la atmósfera cientista del momento y la personalidad de sus autores que el objeto que esperaban alcanzar.

Para precisar nuestro camino nos es necesario un capítulo preliminar sobre el modo como los historiadores abordan la búsqueda de Jesús de Nazaret. Lo podemos considerar como el telón de fondo de todo lo demás que diremos sobre Jesús en los capítulos posteriores.

2.1.
La búsqueda del Jesús histórico

La búsqueda del «Jesús de la historia» es la tentativa desde el punto de vista de la historia de reconstruir la vida de Jesús sobre la base de datos históricos «neutros»; por neutralidad se entiende la ausencia de modificaciones debidas a la subjetividad de los testigos (su fe o su hostilidad) en la reconstrucción de los hechos.

Pues bien, reconstruir la vida y el mensaje de un personaje de la antigüedad suscita problemas de método relacionados con la naturaleza de la información disponible. En el caso de Jesús, la empresa se ve simultáneamente facilitada por la multiplicidad de fuentes disponibles y complicada por la perspectiva no historiográfica de los testimonios.

LAS FUENTES DOCUMENTARIAS

Las fuentes son de cuatro tipos:

1. Las *fuentes romanas* son decepcionantes: la vida y la muerte del hombre de Nazaret no fueron juzgadas dignas de interés por los historiadores del Imperio. Por el contrario, sí se señala, aquí o allá, la fe de los primeros cristianos, por las disensiones que provocaba. En los comienzos del siglo II, evocando en sus *Anales* el incendio de Roma, Tácito hace una referencia a los cristianos. Hacia el año 111 Plinio el Joven escribe a Trajano a propósito de los que adoran a *Christus*. Diez años después Suetonio justifica la expulsión de los judíos de Roma por la agitación levantada por un tal *Chrestus*. Estas indicaciones son bien escasas; atestiguan, sin embargo, que los historiadores romanos no dudaban de la existencia de Jesús.

2. Entre las *fuentes judías*, el Talmud*, que es la compilación tardía de la enseñanza de los sabios de Israel, sólo contiene algunos trazos polémicos respecto a Jesús al que «colgaron la víspera de Pascua» (*Sanedrín* 43a). El llamado *Testimonium Flavianum* es, por el con-

trario, mucho más instructivo; se trata de un retrato de Jesús, debido a la pluma del historiador judío Flavio Josefo en sus *Antigüedades judías*, publicadas en los años 93-94; este texto ha sido visiblemente sobrecargado de interpolaciones cristianas; testimonia, al menos, el interés que despertó en el historiador judío el movimiento de Jesús.

3. En el *Nuevo Testamento* disponemos, por orden cronológico, de algunos datos del apóstol Pablo, el más antiguo de los cuales se remonta al año 50 (1 Tes 4,16s; 1 Co 7,10; 9,14; Rm 14,14), del evangelio según Marcos (compuesto hacia el año 65), de los evangelios* según Mateo y Lucas y del evangelio según Juan. Pero es posible reconstruir, tras el texto de Marcos 14-15, un relato arcaico de la Pasión, que quedó fijado en Jerusalén alrededor del año 40; además, Mateo y Lucas bebieron en una colección de palabras de Jesús (llamada *fuente de los logia** o *fuente Q**) que se constituyó entre los años 40 y 50 y hoy ha desaparecido.

4. Las *fuentes cristianas apócrifas* datan, las más antiguas, de mediados del siglo II. Se trata del *Papyrus Egerton 2* y del *Evangelio de Pedro* (poseemos un fragmento de él que refiere la crucifixión y la resurrección de Jesús). Un *Evangelio de los hebreos* y un *Evangelio de los nazarenos* han desaparecido, a excepción de algunas palabras

DOCUMENTO

LOS TEXTOS DE LOS AUTORES LATINOS

Tácito, *Anales* 15,44
Se trata de un comentario de las consecuencias del incendio de Roma, año 64 de nuestra era:

Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas (trad. de José L. Moralejo) [*véase* p. 466].

Plinio el Joven, *Cartas* X, 96
Gobernador de Bitinia, el autor escribe la emperador Trajano para informarle de las medidas que ha tenido que tomar respecto a los cristianos. He aquí la descripción que hace de su comportamiento [*véase* p. 514]:

Decían que todo su error o falta se limitaba a estos puntos: que en determinado día se reunían antes de salir el sol y cantaban sucesivamente himnos en honor de Cristo, como si fuese Dios; que se obligaban bajo juramento, no para crímenes, sino a no cometer robo ni adulterio; a no faltar a la promesa, a no negar el depósito (trad. de Francisco de Barreda).

Suetonio, *Vida de Claudio* 25,4
El historiador evoca una medida imperial de expulsión de los judíos de Roma, en el año 41 ó 49 de nuestra era:

[Claudio] expulsó de Roma a los judíos, que provocaban alborotos continuamente a instigación de Cresto (trad. de Rosa María Agudo Cubas).

DOCUMENTO

EL TESTIMONIO DE FLAVIO JOSEFO

Antigüedades judías XVIII, 63-64

Por estas fechas vivió Jesús, un hombre sabio, si es que procede llamarlo hombre. *Pues fue autor de hechos extraordinarios y maestro de gentes que gustaban de alcanzar la verdad. Y fueron numerosos los judíos e igualmente numerosos los griegos que ganó para su causa.* Éste era el Cristo. *Y aunque Pilato lo condenó a morir en la cruz por denuncia presentada por las autoridades de nuestro pueblo, las gentes que lo habían amado anteriormente tampoco dejaron de hacerlo después,* pues se les apareció vivo de nuevo al tercer día, milagro éste, así como otros más en número infinito, que los divinos profetas habían predicho de él. *Y hasta el día de hoy todavía no ha desaparecido la raza de los cristianos, así llamados en honor a él* (trad. de José Vara Donado).

Las frases en escritura redonda, no cursiva, son probablemente interpolaciones debidas a copistas cristianos de la antigüedad.

citadas por los Padres. El evangelio copto de *Tomás*, hacia el año 170, reunió una serie de sentencias de Jesús que él reinterpretó en sentido espiritualizante. El *Protoevangelio de Santiago* (150-200) cuenta la infancia de María y de Jesús recurriendo ampliamente a la ficción teológica.

En resumen, las fuentes principales son de origen cristiano; y los documentos del Nuevo Testamento tienen a su favor una antigüedad y una fiabilidad mucho mayores. Algunos trazos del Jesús de la historia han sido preservados por los evangelios apócrifos*, pero la mayor parte de las veces, han sido sometidos a fuertes reinterpretaciones. Entre las palabras que se presumen auténticas figura esta sentencia del *Evangelio de Tomás*: «Jesús dijo: "El que está cerca de mí está cerca del fuego, y el que está lejos de mí, esta lejos del Reino"» (EvT 82; cf. Lc 12,49). El fuego es aquí la imagen del juicio que viene.

LA PERSPECTIVA DE LAS FUENTES

El origen principalmente cristiano de la documentación con que trabajan los historiadores lleva consigo dos consecuencias:

En primer lugar, estas fuentes no son «neutras»; son lecturas creyentes del acontecimiento de la vida y muerte de Jesús. El historiador intentará, por tanto, reconstruir, tras los textos, los hechos a que remiten esas lecturas creyentes; al hacerlo, extrae una objetividad que los textos difícilmente le conceden.

En segundo lugar, los evangelistas no tenían vocación de archivistas. La pregunta «¿qué pasó realmente?» les interesaba claramente menos que esta otra: «Cuál es el sentido de este episodio para el conocimiento de Dios?». Por tanto, los evangelistas no buscaban

inventariar hechos, sino desplegar la significación que la actividad y la enseñanza del Nazareno revisten para los creyentes. Y anteriormente a ellos, la tradición que transmitió la memoria de Jesús funcionaba de esa misma forma. Por eso preservó la memoria de tal palabra, de tal curación, de tal parábola, pero sin memorizar el lugar en que tuvieron lugar, ni el momento ni, la mayor parte de las veces, sus destinatarios.

Así que nosotros ya no podemos reconstruir una biografía de Jesús, en la que los distintos materiales que nos entregan los evangelios puedan ser situados en el tiempo y en el espacio con suficiente grado de certeza. Hay algunos mojones seguros: el bautismo de Jesús en el umbral de su ministerio público; su actividad esencialmente desplegada en Galilea; una intensa práctica de curación; un conflicto creciente con las autoridades religiosas de Israel; un último periodo en Jerusalén marcado por la explosión de una crisis, y, luego, su ejecución decidida por los romanos a denuncia judía. Fuera de estos mojones, localizar cronológica y geográficamente los materiales de la tradición de Jesús pertenece al campo de las hipótesis.

Los criterios de historicidad

¿Cómo proceden los historiadores para alcanzar la información «neutra» que buscan? Se entregan a una especie de limpiado de los textos tal cual están ahora, sometiendo cada elemento a una serie de criterios que llevan a decidir si el elemento en cuestión puede o no ser retenido para la reconstrucción del Jesús de la historia. Estos criterios son acumulativos; la utilización de uno solo de ellos no es suficiente.

El *criterio de atestación múltiple*: son reputados como auténticos los hechos y gestos de Jesús atestados por al menos dos fuentes literariamente independientes una de otra. En consecuencia, se retendrá un motivo del que den testimonio a la vez Pablo y Marcos, o Mateo y Juan, o también Lucas y el *Evangelio de Tomás*.

El *criterio de dificultad eclesiástica*: se retienen las palabras o las acciones de Jesús que crearon dificultad de aplicación en el seno de las primeras comunidades cristianas. Ejemplos de motivos que crean dificultad: el bautismo de Jesús por Juan (Mt 3,13-17) que pone al Nazareno en situación de subordinación ante el Bautista; o también la venida inminente del Reino de Dios, puesto que no se produjo mientras vivían «los aquí presentes» (Mc 9,1).

El *criterio de discontinuidad o desemejanza*: una tradición puede ser considerada como auténtica si no es pura reactivación de un motivo presente en el judaísmo* de la época, o efecto de una relec-

tura cristiana postpascual. Se dejan de lado, así, la insistencia en la autoridad de la Torá* como tal (es un dogma fariseo) o la reflexión sobre la organización de la Iglesia*, (asunto típico del interés de los primeros cristianos). Por el contrario, el áspero «Deja que los muertos entierren a sus muertos» (Lc 9,60) no tiene semejante en la antigüedad, a no ser en algunos filósofos cínicos.

El *criterio de la plausibilidad histórica* lleva a retener lo que es plausible en el marco del judaísmo palestino en tiempos de Jesús (plausibilidad río arriba), pero también lo que explica la evolución de la tradición de Jesús después de Pascua* (plausibilidad río abajo). Por ejemplo, el hecho de que dos corrientes antiguas del cristianismo hayan podido defender, una de ellas la vinculación a la Torá (Mateo) y otra la desvinculación de la ley* judía (Pablo y Marcos), hará que se atribuya al hombre de Nazaret una posición que genere esos dos desarrollos. Según el caso, se le reconocerá una voluntad de refundar la Torá, voluntad que recompone la ley en torno al imperativo de amar a los demás, pero que no la abroga; la transgresión del sábado podía ser entendida, entonces, tanto como el índice de una crítica a la ley (Mc 2,28) como la señal de una reconfiguración de la ley en torno a los preceptos mayores (Mt 12,7-8).

El *criterio de coherencia* postula que Jesús no fue un ser absurdo o contradictorio; es posible buscar una lógica entre sus palabras y sus gestos, lo mismo que al interior de sus discursos. La mayoría de los historiadores estima que el polo de coherencia de la actividad de Jesús, y de la conciencia que él tenía de sí mismo, hay que buscarlo en una convicción de la venida inminente del Reino de Dios (Lc 10,18, 12,8-10); es lo que da a su moral el carácter de urgencia que impregna todos sus actos. Por lo demás, al estilo de los Sabios de Israel, Jesús sabe sacar partido de la observación de la naturaleza, en la que se manifiesta la generosidad de la Providencia, para enseñar a imitar esa generosidad de Dios (Mt 5,43-47).

También hay que aplicar la *lógica de crisis*. Toda reconstrucción de la vida del Nazareno debe hacer que aparezca por qué, y en qué puntos, pudo desencadenarse el conflicto mortal que enfrentó a Jesús con los líderes religiosos de Israel. Hoy se tiende a pensar que la pretensión de mesianidad atribuida a Jesús no fue decisiva (otras figuras del judaísmo, como Simón bar Kochba, se atribuyeron el título de Mesías* y no fueron rechazados). Lo que sí reprocharon a Jesús fue una impertinente libertad respecto a la Torá; la protección ritual de la pureza del individuo no jugaba ningún papel en su consideración. El gesto que precipitó la crisis fue muy probablemente su atentado violento contra el Templo (Mc 11,15-18); Jesús lo pagó

perdiendo el respeto de los saduceos*, pero sobre todo la estima del pueblo, que desde entonces se volvió contra él y reclamó su muerte al prefecto Poncio Pilato.

UNA IRREDUCIBLE SINGULARIDAD

Toda reconstrucción del Jesús de la historia debe satisfacer estos seis criterios, que cada historiador pondera a su modo. Pero el resultado de la investigación histórica es diverso: ¿se asemejaba Jesús al profeta, al rabí* fariseo*, al curandero, al zelota*?

Porque el historiador, para perfilar a una personaje histórico, se ve obligado a trabajar mediante analogías. Compara al personaje con distintas figuras presentes en su medio social, y reúne los signos de pertenencia a una u otra de esas figuras. De este modo, se ha asemejado a Jesús, alternativamente, a los profetas de Israel (sus visiones, sus oráculos de salvación, sus gestos simbólicos), o a los rabinos fariseos (su enseñanza sobre la Torá). Se le ha comparado a los numerosos curanderos o sanadores carismáticos* existentes por entonces en el mundo judío y greco-romano. Su ejecución por Pilato por delito de realeza (Jn 18,19) ha llevado a pensar que compartía el ideal teocrático de los zelotas.

Este resultado contradictorio de la investigación de los historiadores muestra hasta qué punto la figura de Jesús resiste a su encerramiento en las categorías de todo su ámbito. Su libertad soberana en la interpretación de la ley judía le separa de los rabinos («Habéis oído que se dijo a los antepasados... Pues yo os digo», Mt 5,21-48). La conciencia de su papel decisivo en el advenimiento del Reino de Dios le distingue de los demás sanadores. Con los zelotas comparte la convicción de que es urgente actuar, pero no la opción que ellos hacían por la violencia (Lc 6,29-30).

De quienes se muestra más próximo es de los profetas de renovación: eran hombres que surgieron al filo de la era cristiana para anunciar la venida próxima del Dios de Israel y establecer los signos de un nuevo Éxodo; Juan el Bautizador (Bautista) fue uno de ellos. Pero también en comparación con ellos Jesús manifiesta su irreductible singularidad. En él el anuncio del Reino no se identifica jamás con las fronteras del nacionalismo judío; el Nazareno no programó la evangelización de los no judíos, pero el apóstol Pablo desarrolló correctamente su mensaje cuando habló del Dios de todos y de cada uno (Gal 3,28). Esta singularidad de Jesús está enraizada en su experiencia única de Dios; al comienzo de su actividad pública, cuando su bautismo, le fue dada la conciencia de ser el mediador privilegiado del Padre, de ser el «hijo» (Mc 1,9-11).

D. M.

2.2. La concepción de Jesús y el mundo de las concepciones extraordinarias

LOS relatos de concepciones extraordinarias son bien conocidos en la literatura antigua: egipcia, griega, romana y judía. Pertenecen a un género literario al que se recurre para señalar la grandeza de un personaje que ha llegado a ser ilustre en la historia, sea por sus logros políticos, bélicos o sociales, sea por la influencia de su pensamiento o de su enseñanza. Estos relatos de carácter ficticio se componen habitualmente tras un espacio de tiempo más o menos largo después de la muerte del personaje, cuando, con cierto distanciamiento, es posible evaluar su notoriedad. Teñidos a la vez de lo maravilloso y de la inverosímil, primordialmente no pretenden informar sobre la concepción y el nacimiento biológicos del personaje en cuestión, sino dar testimonio de su importancia. Son una forma de expresar la convicción de que ha sido elegido de antemano por la divinidad, aun antes de su concepción, para desempeñar un papel particular en la humanidad.

Concepción virginal de Jesús

El anuncio a José del nacimiento de Jesús, en el evangelio según Mateo, asume con precisión la función propia del género literario «relato de concepción extraordinaria»; en este caso, destacar el papel particular de Jesús en la historia de la salvación. He aquí el texto:

El origen de Jesucristo fue de esta manera: Su madre, María, estaba desposada con José y, antes de empezar a estar juntos ellos, se encontró encinta por obra del Espíritu Santo. Su marido José, que era justo, pero no quería infamarla, resolvió repudiarla en privado. Así lo tenía planeado, cuando el ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: «José, hijo de David, no temas tomar contigo a María tu mujer porque lo engendrado en ella es del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,18-21).

Los componentes esenciales del género literario «relato de concepción extraordinaria» son los siguientes: 1. la divinidad elige de antemano al futuro héroe; 2. interviene para asegurar su concepción (o asegura ella misma la concepción); 3. designa el nombre del niño que va a nacer; 4. determina su misión futura; 5. le asegura la asistencia necesaria para cumplir esa misión. La etapa 4 es el punto culminante del relato de concepción extraordinaria: la divinidad interviene para que nazca un héroe según sus proyectos. Es muy frecuente que apenas se haga una leve alusión a la dimensión sexual de la coyuntura e, incluso, que no aparezca en absoluto. Efectivamente, la divinidad puede procrear por el poder de su querer. Notemos, por lo demás, el escepticismo de Plutarco, cuya obra es contemporánea de la redacción de los evangelios, respecto a la materialidad de la unión en las concepciones divinas egipcias. «No es completamente imposible que el espíritu de la divinidad se acerque a una mujer y que, por su fuerza, haga germinar en ella principios de generación». A la vez este cuestionamiento de Plutarco ofrece una preciosa infor-

BIBLIA

CONCEPCIONES EXTRAORDINARIAS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Sara, la mujer preferida de Abrahán, no tenía ningún hijo. Dios corrige esta situación para asegurar al patriarca una descendencia según su corazón:

Dijo Dios a Abrahán: «A Saray, tu mujer [...] yo la bendeciré, y de ella también te daré un hijo. La bendeciré y se convertirá en naciones; reyes de pueblos procederán de ella». Abrahán cayó rostro en tierra y se echó a reír [...]: «¿A un hombre de cien años va a nacerle un hijo?, ¿y Sara, a sus noventa años, va a dar a luz?»

(Gn 17,15-17)

El caso de Sara y Abrahán no es único en el Antiguo Testamento. Rebeca, mujer de Isaac, también tuvo un hijo gracias a la intervención de Dios: «Isaac suplicó a Yahvé en favor de su mujer, pues era estéril. Yahvé le fue propicio, y concibió su mujer Rebeca» (Gn 25,21). Lo mismo sucedió con Raquel, mujer de Jacob (Gn 29,31; 30,22-24), con Ana, la madre de Samuel (1 S 1,5-6.19-20) y con la mujer de Manóaj, la madre de Sansón (Jc 13,2-5).

DOCUMENTO

LA CONCEPCIÓN DIVINA EN EGIPTO

En el mundo egipcio, el mito de la concepción divina se aplicó al faraón. Aparecen señales de ello en muchos casos, entre ellos los de Tutmosis I y Tutmosis IV, Amenofis III y Ramsés II. Los textos relativos a la concepción divina de la reina Hatshepsut, en el origen de la XVIII dinastía, ilustran la función del género literario «relato de concepción extraordinaria»

Hatshepsut es, en realidad, la hija del rey Tutmosis I y de la reina Ahmosis. Ella misma llegó a ser reina debido a la ausencia de un heredero varón. Sin duda para legitimar que reinara una mujer, situación anormal en un país en que se desea ser dirigidos por hombres, se atribuye el origen de su realeza a la voluntad del dios Amon. Este dios, se dice, desea el nacimiento de un soberano que reine sobre el conjunto del territorio egipcio. Se presenta, así pues, a la reina Ahmosis bajo la apariencia de su esposo, el rey Tutmosis I.

Llegó, así pues, este augusto Dios, Amon, Señor de Karnak, habiendo transformado su apariencia en la Majestad de su esposo, el Rey del Alto y del Bajo Egipto Aakheperkaré. La encontraron cuando reposaba en la magnificencia de su palacio. Se despertó por el perfume del Dios. Sonrió ante su Majestad. En seguida él se fue hacia ella; la deseó; reclinó su corazón sobre ella; permitió que ella le viera en su forma de Dios. Luego que se acercó a ella que gozaba al ver su belleza, su amor invadió su carne...Ella, la Esposa y Madre Real Ahmosis, dijo en presencia de la Majestad de este Dios augusto: «¡Señor, verdaderamente qué grande es tu poder! Noble situación era ver tu rostro cuando te has unido a Mi Majestad con toda tu perfección y tu rocío penetró todo mi ser».

(según traducción de S. Ratié)

mación: la idea de engendrar mediante el espíritu divino no es original en el evangelio según Mateo.

Por lo demás, ya la tradición bíblica había trazado el camino a los evangelistas. En efecto, esta tradición contiene bastantes casos de concepciones extraordinarias, no virginales sin embargo. Se trata, la mayor parte de las veces, de mujeres estériles, muchas veces de edad avanzada, cuyo embarazo procede de una iniciativa de Dios, pero que conciben en una relación conyugal normal. Dan a luz, entonces, a hijos que desempeñarán papeles importantes en el curso de la historia de salvación. Es el caso de Sara, madre de Isaac, y de bastantes mujeres más.

En el Nuevo Testamento, además de los relatos aplicados a Jesús, recordemos también los aplicados a Juan el Bautista. La situación de sus padres, Zacarías e Isabel –pareja de edad avanzada, y esterilidad de Isabel (Lc 1,7)– es, de hecho, una réplica del caso de Abrahán y de Sara. Que el género literario «relato de concepción extraordinaria» haya sido utilizado para presentar la concepción de Juan no tiene nada de extraño si consideramos la importancia de su papel como precursor de Jesús. También se comprenderá fácilmente que los evangelistas Mateo y Lucas recurrieran a este género para subrayar

la venida de Jesús a este mundo, cosa que les permitía inscribirle en el linaje de los grandes personajes que marcaron la historia y testimoniar la elección que Dios había hecho de él. Por otra parte, para subrayar su papel único en la historia de la salvación, la tradición cristiana atribuyó su concepción al Espíritu Santo, distinguiéndola así de las demás concepciones de la tradición bíblica en las que se requería la intervención masculina.

UNA INTENCIÓN TEOLÓGICA

Los ejemplos que hemos evocado arrojan una luz determinada sobre el modo de abordar los relatos que rodean la concepción de Jesús. Por ejemplo, no se debe pretender ingenuamente que las tradiciones relativas a este acontecimiento se desarrollaran independientemente del modelo «relato de concepción extraordinaria» por entonces perfectamente conocido en las culturas del entorno. Lo importante es buscar prioritariamente el alcance teológico de los relatos relativos a Jesús, sin aferrarse a la cuestión de saber si es verdad que Jesús fue concebido sin la contribución masculina.

DOCUMENTO

MIDRÁS* DEL PEQUEÑO MOISÉS

La admiración que el pueblo judío sentía por Moisés nunca dejó de crecer. A los ojos de este pueblo, jamás hubo entre los hombres nadie más grande que Moisés. Esta admiración se refleja en los *midrasim** que nos han transmitido autores judíos del primer siglo de nuestra era cristiana, el historiador Flavio Josefo y el Pseudo-Filón. Estos *midrasim* retoman el texto del libro del Éxodo sobre el nacimiento de Moisés y lo hermosean. He aquí lo que se puede leer en las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo:

Uno de los escribas sagrados (pues éstos son duchos en atinar la verdad de lo que vaya a acontecer en el futuro) anunció al rey que por aquellas fechas nacería entre los israelitas un niño que, de adulto, reduciría el poderío de los egipcios y elevaría el de los israelitas, y que superaría a todos en virtud [...]. El rey cogió miedo y, por consejo del escriba, mandó aniquilar a todos los niños varones nacidos entre los israelitas arrojándolos al río.

(*Antigüedades judías* II,205; trad. de José Vara Donado).

El Pseudo-Filón, por su parte, relata un sueño que tuvo María, la hermana mayor de Moisés:

El espíritu de Dios descendió una noche sobre María, la cual tuvo un sueño que, a la mañana siguiente, contó a sus padres: «He soñado esta noche con un hombre que, en pie, vestido de lino (un ángel), *me decía: "Ve y di a tus padres: Lo que va a nacer de vosotros será arrojado al agua, porque el agua se secará por él* (paso del mar Rojo). *Por su medio haré signos y salvaré a mi pueblo, y él lo regirá para siempre"».*

(*Libro de las Antigüedades bíblicas* IX,10; trad. de A. de la Fuente Adánez)

Notemos, por lo demás, que ningún caso de concepción extraordinaria debe proponerse como el prototipo perfecto de todos los demás. Al contrario, cada utilización que se hace adapta los parámetros del género a los rasgos de su cultura y a las exigencias de sus creencias religiosas.

Los nacimientos que siguen a concepciones extraordinarias no por ello son virginales. Fecundadas por las divinidades, las mujeres dan a luz, por las vías naturales, a las criaturas que llevan en su seno. Con todo, el nacimiento de Buda es excepción. Se cuenta, en efecto, que en la India, hacia el 560 a.C., la reina Mâyâ vio en sueños que un elefante blanco que llevaba un loto blanco en su trompa se acercaba a ella y que, tocando su lado derecho, entraba en sus entrañas. Cuando, al despertar, contó a los brahmanes lo que había visto le dijeron que ella había concebido un varón que llegaría a ser un gran rey o un buda, es decir un «despertador». Llegado el momento del nacimiento, al dirigirse a casa de su madre para el parto, Mâyâ se detuvo en el camino para descansar. Y estando de pie, apoyada en la rama de una higuera, el niño salió sin dolor alguno de su seno y fue recogido por un dios en un lienzo.

Los textos evangélicos, por su parte, no hablan de nacimiento virginal en el caso de Jesús. Dicen sencillamente que «se le cumplieron [a María] los días del alumbramiento y dio a luz a su hijo primogénito» (Lc 2,6-7); y también que «dio a luz un hijo, y [José] le puso por nombre Jesús» (Mt 1,25). Nada da a entender que este alumbramiento se desarrollara fuera de las vías normales, o, más concretamente, que fuera virginal.

Las leyendas asociadas al nacimiento de Moisés aportan una luz suplementaria y favorecen una interpretación más adecuada de las que se refieren a Jesús. Recordemos, sin embargo, que las circunstancias de la concepción de Moisés difieren de las de otras concepciones extraordinarias; en efecto, Moisés es concebido en condiciones normales, de padres fecundos y en edad de procrear. En su caso el interés se centra en otro aspecto, como lo demuestra lo que sigue.

El libro del Éxodo (capítulos 1 y 2) relata los comienzos fantásticos de Moisés que escapó al edicto del Faraón que ordenaba matar a los recién nacidos de los hebreos arrojándolos al Nilo. El faraón, temiendo que ese pueblo llegara a ser demasiado poderoso y se levantara contra Egipto, pretendió frenar, de ese modo, su expansión. Un solo niño escapó al ahogamiento: Moisés. Pues bien, más tarde llegará a ser el salvador de su pueblo, liberándolo de la esclavi-

tud. Será también el intermediario entre Dios y ese pueblo dándole la Ley que le hará posible vivir en alianza con Dios.

Con toda evidencia, el texto de Mateo referido al nacimiento e infancia de Jesús (Mt 2) se inscribe claramente en la línea tanto del Éxodo como de los *midrasim**. Aparece enseguida Herodes turbado por las preguntas de los magos sobre el niño «rey de los judíos que acaba de nacer». Él les pide que se informen cuidadosamente sobre el niño y sobre el lugar de su nacimiento, con el secreto deseo de matarlo. Pero los magos, informados en sueños de las perversas intenciones de Herodes, se vuelven a su tierra por otro camino. Herodes decide, entonces, dar muerte a todos los niños varones menores de dos años. Pero el único que se libra de la masacre es precisamente aquel al que se pretendía eliminar: Jesús. Por tanto, Herodes juega aquí el papel del faraón, que quiso matar a todos los niños hebreos recién nacidos, mientras que Jesús, por su parte, es identificado a Moisés que escapó de la masacre del faraón.

Captamos con claridad la intención de Mateo al moldear los comienzos de Jesús sobre la plantilla de los de Moisés: quiere presentar a Jesús como el nuevo Moisés, mensajero de la nueva ley (que se encontrará resumida en el sermón de la montaña en Mt 5–7) y salvador del pueblo. Como Dios había intervenido en favor de Moisés, interviene también en favor de Jesús. Por lo demás, el carácter legendario de los relatos que cuentan cómo escapó Moisés del ahogamiento se perfila también en los relatos mateanos que cuentan cómo escapó Jesús de la masacre de los niños de Belén.

DOCUMENTO

EL CENSO DE QUIRINO

Flavio Josefo, en *Antigüedades judías* (XVIII,1-2), menciona un censo ordenado por César Augusto, del que efectivamente Quirino estuvo encargado en Judea:

Quirino, perteneciente al orden senatorial, quien había desempeñado las demás magistraturas y que, después de pasar por todas ellas, había llegado incluso a cónsul, y que era importante como pocos por su categoría en los demás aspectos, se presentó en Siria, adonde fue enviado por Augusto para administrar justicia entre las gentes y para efectuar el censo de sus propiedades. Y con él fue enviado también Coponio, perteneciente al orden ecuestre, para gobernar a los judíos con poderes absolutos. También Quirino se presentó en Judea, al haber sido agregada ésta a la provincia de Siria, para llevar a cabo el censo de las propiedades judías y vender los bienes de Arquelao (trad. de José Vara Donado).

Quirino llegó a Siria después de que Arquelao, hijo de Herodes el Grande, fuera depuesto. Ahora bien, este Arquelao había reinado sobre Judea desde la muerte de su padre, año 4 a.C., hasta que fue depuesto en el año 6 d.C. Como fue en ese momento cuando Quirino fue nombrado para hacer el censo, hay que situarlo en el año 6 ó 7 de la era cristiana. Jesús tendría entonces poco más de diez años, si tenemos en cuenta que Jesús nació reinando Herodes el Grande.

REFERENCIA

FECHA DEL NACIMIENTO DE JESÚS

Algunos pretenden que el año 2000 no corresponde exactamente al dos mil aniversario del nacimiento de Jesús y que éste nació entre el año 4 y el 6 antes de la era cristiana. ¿Es esto exacto? ¿De dónde viene la fecha del 25 de diciembre?

Sólo en el siglo VI se comenzaron a contar oficialmente los años sobre la base del nacimiento de Jesús. Un monje llamado Dionisio el Exiguo situó, por error, el primer año de la era cristiana en el año 754 de la era romana, fecha que designa el número de años transcurridos desde la fundación de Roma. Sabemos, sin embargo, que Herodes el Grande murió en la primavera del año 750 de la era romana, cuatro años, por tanto, antes del comienzo de la era cristiana establecida según los cálculos de Dionisio el Exiguo. Ahora bien, tanto Mateo como Lucas afirman que Jesús nació reinando Herodes. En consecuencia, hay que entender que nació algo antes del año 750, entre cuatro y cinco años antes del comienzo de la era cristiana.

La celebración del nacimiento de Jesús el día 25 de diciembre se remonta a finales del reinado de Constantino en el siglo IV. Reemplazó a la celebración de la fiesta pagana del Sol naciente que coincidía con el solsticio de invierno, cuando efectivamente la luz del sol, hasta entonces decreciente, comienza de nuevo a crecer. Es interesante notar, también, que la fecha del nacimiento de Juan el Bautista se fijó el 24 de junio, en el solsticio de verano, cuando la luz solar empieza decrecer. ¿No era necesario que Juan se oscureciera para que se manifestara Jesús?

UNA INTENCIÓN HISTÓRICA

No es posible determinar con exactitud el momento en que nació Jesús. Por una parte, Mateo y Lucas sitúan su nacimiento durante el reinado de Herodes el Grande; por otra parte, Lucas pretende que su nacimiento coincidió con el gran censo que ordenó hacer el emperador Augusto:

> *Por aquellos días salió un edicto de César Augusto ordenando que se empadronase todo el mundo. Este primer empadronamiento tuvo lugar siendo gobernador de Siria Quirino. Iban todos a empadronarse, cada uno a su ciudad. Subió también José desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y familia de David, para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta. Mientras estaban allí, se le cumplieron los días del alumbramiento y dio a luz a su hijo primogénito, le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en el albergue* (Lc 2,1-7).

La información relativa al censo efectuado por Quirino oscurece la situación en vez de clarificarla, puesto que este censo no se hizo sino el año 6 ó 7 de la era cristiana, como indica el testimonio de

Flavio Josefo. En consecuencia no se puede retener ese acontecimiento como indicador histórico para determinar el año del nacimiento de Jesús. ¿Cómo explicar, entonces, la presencia de esta información al comienzo del evangelio según Lucas?

Probablemente Lucas quiso situar el nacimiento de Jesús en el centro de un gran censo de «todo el mundo habitado» para subrayar el valor universal de la salvación que Jesús trae. Pero, además, parece que buscaba un pretexto para llevar a los padres de Jesús, en el momento del nacimiento, a Belén, el pueblo en que también había nacido David, para señalar mejor su inscripción en la dinastía davídica. El censo, cuya existencia conocía sin saber quizá su fecha exac-

REFERENCIA

SENTIDO DE LA EXPRESIÓN «HIJO DE DIOS»

En la Biblia el título «Hijo de Dios» reviste diversas connotaciones: 1. Se aplica a los ángeles o a los seres celestes (por ejemplo Gn 6,2). 2. Puede designar al pueblo de Dios; señala, en este caso, la predilección de Dios por su pueblo (por ejemplo Os 11,1). 3. Se le da al rey de Israel en el momento de su acceso al trono, como da fe el oráculo del Salmo 2,7 dirigido al rey: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado». En este caso está directamente vinculado a la función real (lo mismo en 2 S 7,14). [*véase* vol. I, p. 261]. 4. Se utiliza también para identificar al justo, a aquel cuya conducta corresponde a las expectativas de Dios (por ejemplo Sb 2,18); esta identificación la encontramos también en el Nuevo Testamento (por ejemplo Lc 6,35); en este caso, lo que predomina es el aspecto moral. 5. Pablo aplica este título a los cristianos para caracterizar la novedad de su estatuto; así, leemos en Ga 3,26: «Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús».

Aplicado a Jesús, el título «Hijo de Dios» puede tener tanto un valor moral como un alcance regio: tiene un valor moral cuando designa a Jesús como el *justo* por excelencia, el ser humano perfecto ante Dios; tiene un alcance regio cuando designa a Jesús como Mesías, del linaje real de David, haciendo referencia, entonces, a su función de rey. Hay que subrayar claramente que, en el Nuevo Testamento, el título aplicado a Jesús no lo es nunca en sentido ontológico, es decir, que nunca es utilizado para designar su naturaleza o para hablar de su divinidad.

También es importante saber que el título «Hijo de Dios» no se utilizaba sólo en el mundo judío y cristiano, sino también en otras culturas. Por ejemplo, los estoicos hablaban de Zeus como padre de todos. Pero el título se atribuía sobre todo a las grandes personalidades: a filósofos como Platón y Pitágoras, a taumaturgos como Asclepio, a reyes como Alejandro Magno, Augusto, la reina Hatshepsut y Ramsés II. Refiriéndose a este último se lee en el templo de Ptah en Menfis esta palabra del dios: «Tú eres mi hijo, mi heredero, el que ha salido de mis miembros». Es imposible sustraerse a ver la similitud con las palabras del Sal 2,7 que acabamos de citar, dirigidas por Dios al rey de Israel el día de su entronización: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado». Lo que muestra una vez más la interacción de las influencias culturales.

Todos estos ejemplos apoyan todavía más la idea de que estas filiaciones divinas no deben considerarse desde la perspectiva ontológica; se desarrollan en razón de la importancia moral o política del personaje. Se les atribuyen retrospectivamente, muy frecuentemente a personajes que se beneficiaron de una concepción extraordinaria.

ta, fue ese pretexto. La coherencia de su opción, no es, sin embargo, evidente. En primer lugar, el censo, cuyo objetivo era la recaudación de impuestos, que normalmente se pagaban y percibían en el lugar de residencia del individuo, en Galilea por lo que se refería a José, no exigía semejante desplazamiento. ¿Cómo comprender, además, que José impusiera inútilmente semejante viaje a María que estaba a punto de dar a luz, siendo así que no se requería de ella que se inscribiera con él? El motivo del censo para llevar a la pareja a Belén carece, por tanto, de credibilidad. Mateo, que también veía la necesidad de situar el nacimiento de Jesús en Belén, deja entender sencillamente que los padres de Jesús vivían ya en ese pueblo (Mt 2,11). Se establecerían en Nazaret a su vuelta de Egipto por temor a Arquelao que reinaba precisamente en Judea (Mt 2,22-23).

Hay que concluir que no hay seguridad sobre el lugar de nacimiento de Jesús (¿Nazaret o Belén?), y que es imposible fechar con precisión el año de su nacimiento. Por una parte, los datos de Lucas relativos al censo no pueden utilizarse válidamente para hacerlo; por otra parte, situando el nacimiento de Jesús un poco antes de la muerte del rey Herodes el Grande, sólo llegamos a un tiempo aproximativo.

O. M.

2.3.
La infancia de Jesús y el mundo de los relatos de juventud

EL relato de concepción extraordinaria subraya la elección por Dios de un gran personaje de la historia. En prolongación con este género literario existe también el género «relato de juventud» que sirve para describir una hazaña durante la juventud (alrededor de la pubertad) de un futuro héroe. Da testimonio de la precocidad del niño, habitualmente en un terreno específico, presagio de la actividad en la que llegará a ser ilustre en su adultez. Pero lo mismo que sucede en el caso del relato de concepción extraordinaria, también el relato de juventud está escrito en retrospectiva, cuando ya se ha conocido el desenlace, y por todas partes se alaban las acciones prodigiosas del héroe. Ese género no se orienta tanto a desvelar una anécdota o un hecho histórico cuanto a glorificar al héroe dibujando, ya en su infancia, signos precursores y predisposiciones particulares para la misión que cumplió en su recorrido vital.

Lo mismo que el género «relato de concepción extraordinaria», también el género «relato de juventud» era muy conocido en la antigüedad egipcia, griega y romana. Son muchos los personajes antiguos que se beneficiaron de ese tipo de homenaje, entre otros: Ciro, Homero, Epicuro, Alejandro, Cicerón, Augusto, Apolonio de Tiana. En cada caso, el biógrafo quiere resaltar la inteligencia y la sabiduría excepcionales del héroe incluso durante su infancia.

No hay que sorprenderse de reencontrar en el Nuevo Testamento el género «relato de juventud» aplicado a Jesús para subrayar su precocidad. En efecto, Lucas lo utiliza en el marco del episodio en el que Jesús, habiéndose escapado de la vigilancia de sus padres, apareció

REFERENCIA

LA PRECOCIDAD DE ALEJANDRO MAGNO

En su *Obras morales*, Plutarco saca a la luz la precocidad de Alejandro:

El deseo de gloria que se había anunciado ya desde su infancia no hizo más que aumentar con la edad. Dio pruebas de ello cuando en ausencia de su padre recibió [...] a los embajadores del rey de Persia. No les hizo preguntas pueriles sobre los emparrados dorados o los jardines colgados ni sobre las pompas regias, sino que sólo se interesó por los resortes del poder.

Este interés prematuro del muchacho por cuestiones políticas tan serias admiró a sus interlocutores. Pero si Plutarco retuvo este rasgo concreto fue porque manifestaba por anticipado lo que sería el punto fuerte de la carrera de Alejandro. En efecto, la anécdota se cuenta para resaltar el talento político innato del niño. Su inteligencia y su perspicacia se ilustran en la leyenda sobre el famoso caballo Bucéfalo, que Alejandro logró montar en su primera tentativa, gracias a la observación que había hecho de los comportamientos del animal. La leyenda dice que nadie había logrado montar todavía aquel caballo, hasta tal punto que el rey Filipo II, el padre de Alejandro, había decidido desprenderse de él. El adolescente que había percibido la gran calidad del animal y que había descubierto la manera eficaz de abordarle, habría deplorado en estos términos la decisión de su padre: «¡Qué excelente caballo pierden, porque, faltos de habilidad y de valentía, no saben sacar provecho de él!». Su padre quedó tan impresionado ante la hazaña de su hijo que dijo: «Hijo mío, busca un reino que sea digno de ti. Macedonia es demasiado pequeña para ti». Una vez más, estas palabras sólo cobran su valor a la luz de la incomparable carrera posterior del gran Alejandro; o, más exactamente, estas palabras se atribuyeron a su padre para destacar más y más la predestinación del muchacho a su gloriosa carrera.

en el Templo en medio de los doctores que se admiraban de su saber. Jesús manifestó en aquella ocasión su superioridad:

Sus padres iban todos los años a Jerusalén a la fiesta de la Pascua. Cuando cumplió los doce años, subieron como de costumbre a la fiesta. Al volverse ellos pasados los días, el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin saberlo sus padres. Creyendo que estaría en la caravana, hicieron un día de camino, y le buscaban entre los parientes y conocidos; pero, al no encontrarle, se volvieron a Jerusalén en su busca. Al cabo de tres días, le encontraron en el Templo sentado en medio de los maestros, escuchándoles y haciéndoles preguntas; todos los que le oían, estaban estupefactos por su inteligencia y sus respuestas. Cuando le vieron quedaron sorprendidos y su madre le dijo: «Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Mira, tu padre y yo, angustiados, te andábamos buscando». Él les dijo: «Y ¿por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?». Pero ellos no comprendieron la respuesta que les

dio. Bajó con ellos, vino a Nazaret y vivía sujeto a ellos. Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón. Jesús crecía en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres (Lc 2,41-52).

El último versículo retoma el contenido del que precede inmediatamente al episodio de Jesús en el Templo (el v. 40), en el que se leía efectivamente que «el niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría», de forma que este episodio esta colocado formando una inclusión entre la doble atestación de su grandeza y sabiduría. Pues bien, su actitud ante los grandes del Templo confirma esa atestación. En efecto, son su grandeza y su sabiduría las que se iluminan en esta escena. De esta forma captamos claramente la intención de Lucas al aplicar el género a Jesús: desea situar a Jesús en la línea de los niños prodigio que ya desde su juventud manifestaron signos de su grandeza futura y el talento que debía hacerles aptos para asumir su vocación. También en este caso, el texto bíblico lleva la marca de su época y de su cultura.

Al poner en paralelo el relato de juventud de Jesús y los de otros héroes, Alejandro Magno y Moisés, lo mismo que los de Buda o el

DOCUMENTO

LAS PREDISPOSICIONES DE MOISÉS

El género literario «relato de juventud» también era bien conocido en el judaísmo. Filón de Alejandría y Flavio Josefo son testigos importantes de ello. Ambos se lo aplicaron a Moisés. Filón alaba la precocidad intelectual de Moisés afirmando que superaba a sus maestros, como dan fe los pasajes siguientes (*Vida de Moisés* I, 20-21.25.27):

No se divertía como los pequeños con las gracias, ritornellos y juegos [...], sólo mostraba reserva y seriedad, prestaba atención a los temas y espectáculos que serían provechosos para el alma. Y enseguida, desde todas las partes, los maestros se reunían en torno a él. [...] No necesitó mucho tiempo para superar sus capacidades, gracias a las admirables disposiciones de su naturaleza, yendo por delante de sus lecciones, tanto que parecía cosa de reminiscencia y no una adquisición de conocimiento; por añadidura, descubría él solo nociones difíciles de descubrir. [...] Franqueando así los límites de la infancia, crecía en reflexión, sin soltar las bridas [...] a las pasiones juveniles; [...] al contrario, las controlaba mediante la sabiduría y la firmeza [...] y las contenía a viva fuerza.
(según traducción de R. Arnáldez)

Flavio Josefo dice igualmente que «la inteligencia [de Moisés] crecía en él no en proporción a la edad, sino en una medida muy superior a lo propio de ésta, pero donde mostraba más avanzado el exceso de su inteligencia era en los juegos, pues lo que él hacía en ellos era indicio de hechos superiores que llevaría a cabo de adulto» (*Antigüedades judías* II,228). En este último testimonio, Flavio Josefo desvela implícitamente la intención que motiva la utilización de este género literario, que es el testimonio por anticipación de la valía y de la función del futuro héroe.

egipcio Si-Osiris, se desvelan innegables analogías. En todos los casos: 1. el joven se encuentra en medio de sabios adultos; 2. les supera en inteligencia y sabiduría; 3. suscita extrañeza y admiración; 4. demuestra, mediante una palabra y una acción, que tiene en germen las cualidades esenciales para la realización de su futura misión.

En el caso de Jesús, ¿cómo anticipan los detalles narrativos su misión específica? En primer lugar mediante la elección de los lugares: Jerusalén, la ciudad santa hacia la que se orienta todo el pueblo judío; el Templo, corazón de la religión judía, simboliza la presencia de Dios en el seno de su pueblo. Luego, por la elección de los personajes: los sabios doctores son los maestros incontestados ante el pueblo y los intérpretes cualificados de la ley*. Pues bien, Jesús, sentado en medio de ellos, en la casa de Dios, les supera a todos en conocimientos y sabiduría. Es, por tanto, una anticipación sin equívoco alguno de la misión que deberá realizar: reemplazar a los maestros de la época como intérprete de la voluntad de Dios, convertirse en el intermediario único entre Dios y la humanidad. La ciencia de los grandes de Israel no es suficiente; es en Jesús donde ahora se manifiesta Dios.

Este relato atestigua, por tanto, que Jesús desde su primera juventud poseía todo el potencial requerido para cumplir la misión sin igual que Dios le confiaba. También el hecho de que Jesús llame a Dios «su Padre», cuando María le dice «Tu padre (refiriéndose José) y yo, angustiados, te andábamos buscando», resalta la relación filial de Jesús con Dios: es el hijo de Dios. Este título se le atribuyó, en retrospectiva, la primera comunidad cuando reconoció en él al Justo por excelencia y al Mesías de Israel.

O. M.

2.4.
Familia y educación de Jesús

NACIERA en Belén, en Judea, como escriben Lucas y Mateo, o en Nazaret, como sugieren Juan y Marcos y piensan muchos historiadores modernos, es casi cierto que Jesús pasó su infancia y su adolescencia en Nazaret, una pequeña aldea de Galilea. Nazaret que contaba por entonces con unas cuantos cientos de habitantes estaba situada a una hora de camino de Séforis, que era una de las dos ciudades más ampliamente helenizadas de Galilea; la otra era Tiberíades. Esta región, y muy particularmente la Baja-Galilea donde se encontraba Nazaret, era una de las zonas más fértiles y pobladas del mundo romano. Era una vía de paso muy frecuentada por los viajeros y comerciantes.

José y María

José, el padre putativo de Jesús, era un artesano que trabajaba la madera y la piedra. Fabricaba muebles, utensilios y participaba en la construcción de todo tipo de edificaciones. Estas actividades podían necesitar una formación bastante amplia y conocimientos técnicos bastante profundos. El término griego utilizado, *tekton*, incluye una connotación de habilidad y de conocimientos. Por eso, los buenos artesanos eran muy buscados, especialmente para los trabajos de ampliación y embellecimiento del Templo comenzados por Herodes el Grande. Quizá José, e incluso Jesús, participaron en los trabajos de reconstrucción de Séforis durante los primeros decenios de nuestra era. Quizás José y sus hijos cultivarían también un trozo de tierra como lo hacían, si damos fe a Eusebio, los nietos de su hijo Judas. En cualquier caso, José, aunque estaba lejos de ser rico, no debía estar entre los habitantes más necesitados de Nazaret.

La ascendencia davídica de la familia de José se afirma en varios escritos neotestamentarios. Mateo y Lucas presentan, incluso, genealogías detalladas de José en las que el primero se remonta hasta Abrahán y el segundo hasta Adán. Sin embargo, las diferencias irreconciliables entre estas dos genealogías, lo mismo que su marcado carácter teológico, hacen que muchos exegetas* se muestren escépticos sobre la historicidad de esta ascendencia davídica. Según ellos, se trataría de un teologúmeno* pospascual desprovisto de todo fundamento histórico. Otros especialistas, por el contrario, piensan que la creencia en el origen davídico de la familia de Jesús podría ser anterior a la Resurrección. Podría incluso apoyarse en tradiciones familiares fuertemente establecidas, estuvieran o no biológicamente fundadas. Fuera de los relatos de la infancia, José está ausente de los evangelios*, lo que sugiere que ya había muerto cuando Jesús comenzó su ministerio.

Los evangelios no nos cuentan nada de la familia de María, la madre de Jesús. Según Lucas, María era parienta de Isabel, la madre de Juan el Bautista. Isabel, casada con el sacerdote Zacarías, era, también ella, de origen sacerdotal. Lo que podría indicar que también lo era su parienta María. Según Jn 19,25, una hermana de María, identificada a veces con la madre de los hijos del Zebedeo, estuvo presente en la crucifixión. Según el *Protoevangelio de Santiago*, un escrito apócrifo* de mediados del siglo II, María era hija de un hombre rico, Joaquín, y de su mujer Ana. Fue prometida, a sus doce años, al viejo José, que ya tenía varios hijos de su primer matrimonio. Cuatro años después dio a luz a Jesús en una cueva. Este *Protoevangelio de Santiago*, cuya credibilidad histórica es limitada, ha jugado un papel importante en la hagiografía y en la iconografía cristianas. En los evangelios María aparece, sobre todo, en los relatos de la infancia. Aparte de Juan, los evangelios no la asocian, sino de una forma más bien negativa, al ministerio de su hijo. Según Hch 1,14 estaba en Jerusalén, después de la Ascensión, en compañía de los apóstoles y de los hermanos de Jesús.

Los hermanos y hermanas de Jesús

Los escritos neotestamentarios mencionan varias veces la existencia de hermanos, y en ocasiones también hermanas, de Jesús (Ga 1,19; 1 Co 9,5; Mc 3,31-35 y paralelos; Mc 6,1-6 y Mt 13,53-58; Jn 2,12; 7,3-5; Hch 1,14). Mc 6,3 y Mt 13,55 indican el nombre de los hermanos; Santiago, Joset, Judas y Simón. Los nombres y el número de las hermanas no se precisan. Según las tradiciones posteriores, Jesús habría tenido dos hermanas llamadas Miriam y Salomé. La natura-

leza exacta de la relación de parentesco entre Jesús y sus «hermanos» ha sido objeto de numerosos debates. Tres son las teorías que se han desarrollado.

Según la primera, denominada helvidista, por el nombre de Helvidio que fue uno de sus defensores a finales del siglo IV, los hermanos y hermanas de Jesús serían los hijos de José y de María nacidos después de él. Se trata de la interpretación más natural de los textos neotestamentarios. Da a la palabra hermano (*adelphos* en griego) su sentido más corriente y respeta el hecho de que la mayor parte de las veces los hermanos aparecen asociados a la madre de Jesús. Con la aceptación cada vez más generalizada del dogma de la virginidad perpetua de María, esta interpretación se convirtió en herética a partir de los comienzo del siglo V. En nuestros días es adoptada por la gran mayoría de los exegetas protestantes y por un número creciente de especialistas católicos de primera fila. Esta forma de pensar, aunque parece la más probable al observador imparcial, no puede ser probada de un modo definitivo; de ahí la persistencia de otras teorías que, por su parte, preservan el dogma de la virginidad perpetua de María.

Según la segunda teoría, llamada a veces epifaniana por el nombre de Epifanio obispo de Salamina, los hermanos y hermanas serían hijos de un primer matrimonio de José. Esta interpretación, que aparece por primera vez en el *Protoevangelio de Santiago*, es difícil de demostrar o de refutar. No concuerda, sin embargo, con la noción de primogenitura de Jesús. Popular en las Iglesias ortodoxas, fue suplantada en la Iglesia católica romana por la tercera interpretación llamada jeronimiana, por el nombre de san Jerónimo su creador a finales del siglo IV.

Según esta teoría, los hermanos y hermanas de Jesús serían primos suyos. Jerónimo, no sólo criticaba la concepción helvidiana que no respetaba la virginidad perpetua de María, sino también la epifaniana porque, según él, también José tuvo que haber sido virgen. Esta interpretación, enseñada por la Iglesia católica romana, ha sido reafirmada recientemente por el papa Juan Pablo II. Reposa fundamentalmente en cuatro presupuestos:

1 – María, la madre de Santiago el Menor y Joset mencionada en Mc 25,40 (y paralelos) no es la madre de Jesús.
2 – Santiago el Menor y Joset, de Mc 15,40, deben ser identificados con Santiago y Joset, de Mc 6,3.
3 – La madre de Santiago el Menor y de Joset es una parienta de María o de José.
4 – Los primos son llamados sistemáticamente «hermanos» en textos griegos.

El primer presupuesto es el más frecuentemente admitido. El segundo es más difícil de probar, sobre todo si se considera que «María, la madre de Santiago el Menor y Joset» no es la única traducción posible del texto. Para hacer verosímil el tercer presupuesto, lo más frecuente es identificar a la madre de Santiago el Menor y de Joset como hermana de María; pero también son concebibles otras soluciones. Los defensores de la teoría jeronimiana explican que los primos de Jesús son llamados sistemáticamente «hermanos» porque el hebreo no tiene un vocablo que signifique «primo-hermano» y la Biblia hebrea emplea en ocasiones el vocablo «hermano» para designar al primo. Estos argumentos tienden a subestimar el hecho de que los evangelios y las cartas de Pablo se redactaron en griego, lengua que sí conoce el vocablo primo, y que Pablo, y sin duda los evangelistas, conocían la relación de parentesco exacto existente entre Jesús y sus «hermanos».

La teoría de Jerónimo y sus variantes, aunque no puede ser refutada de forma decisiva, está lejos de ser convincente. Reposa sobre una serie de hipótesis discutibles. Además, no está atestiguada antes de los tiempos de Jerónimo; lo que es tanto como decir que se inicia casi cuatro siglos después del nacimiento de Jesús.

En su demostración, Jerónimo identifica a Santiago el Menor, que para él es también Santiago el hermano del Señor, de Ga 1,19, con el apóstol Santiago de Alfeo, uno de los Doce. En la tradición católica este Santiago es conocido con el nombre de Santiago el Menor por oposición a Santiago el Mayor, uno de los hijos del Zebedeo. Actualmente, son pocos los exegetas que aceptan identificar al hermano de Jesús con Santiago de Alfeo.

Jesús y su familia

Según los evangelios, particularmente según Juan y Marcos, los miembros de la familia de Jesús no contaron, mientras él vivió, entre sus discípulos. Según Juan, «ni siquiera sus hermanos creían en él» (Jn 7,5). Marcos nos dice que los familiares de Jesús, pensando que había perdido la cabeza, intentaron hacerse cargo de él (Mc 3,21). Cuando visitó Nazaret, Jesús no pudo hacer allí ningún milagro porque «un profeta sólo en su patria, entre sus parientes y en su casa carece de prestigio» (Mc 6,4). Cuando se le anunció que su madre y sus hermanos querían verle, Jesús dijo que su verdadera familia eran los que cumplían la voluntad de Dios (Mc 3,31-35 y paralelos). Con todo, podemos preguntarnos si, en cierta medida, ese escepticismo e inclusohostilidad hacia la familia de Jesús no estará reflejando más

bien los conflictos posteriores entre las comunidades vinculadas a los hermanos de Jesús y las de Marcos y Juan. Hay que notar también que el tema de las rupturas y los conflictos familiares, sobre todo en los tiempos del final, es un elemento tradicional de la profecía bíblica.

Fueran cuales fueran las relaciones entre Jesús y su familia, sus hermanos ocuparon rápidamente posiciones de influencia en las comunidades cristianas. Santiago, el más conocido de ellos, se benefició de una aparición del Resucitado (1 Co 15,7), pero nada en el Nuevo Testamento indica que esa aparición llevara a Santiago a la «conversión», como muchos historiadores piensan. Hacia el año 50, en el momento del concilio de Jerusalén (Ga 2,1-10; Hch 15,4-29) aparece como jefe de la comunidad de Jerusalén, como uno de los hombres con mayor influencia, si no el más influyente, del movimiento cristiano. Santiago, a pesar de su gran piedad y de su respeto de la ley mosaica, fue ejecutado el año 62 por orden del sumo sacerdote Anán. Fue reemplazado en la dirección de la Iglesia de Jerusalén por uno de sus primos, Simeón hijo de Cleofás. Una carta del Nuevo testamento, de naturaleza pseudoepigráfica* según la mayoría de los especialistas, lleva su nombre. También se atribuye a Judas, otro hermano de Jesús, otra carta pseudoepigráfica para la mayoría de los expertos. Con el tiempo, la influencia de la familia de Jesús se redujo a algunas modestas comunidades de Palestina y de las zonas vecinas.

Una familia piadosa de Galilea

Los relatos que Lucas y Mateo consagran al nacimiento y a la infancia de Jesús presentan a José y María como judíos muy piadosos y respetuosos de los preceptos de la ley de Moisés. Aunque la historicidad de estos relatos se puede poner en tela de juicio, otros testimonios parecen confirmar ese retrato. Los nombres de los miembros de la familia de José y de María se corresponden en su mayoría con los de grandes personajes de la Biblia o con los de los héroes de la sublevación de los Macabeos, lo que viene a subrayar el carácter tradicionalista de esta familia. Santiago, el hermano de Jesús, con frecuencia calificado como justo en la tradición cristiana, gozaba de reputación por su respeto de la ley*. Los otros miembros de la familia de Jesús que desempeñaron algún papel en la Iglesia de los primeros tiempos aparecen asociados generalmente a corrientes judeocristianas* conservadoras. José y María, en su comportamiento religioso, no se distinguían sin duda de la mayoría de los demás judíos de Galilea.

Según una opinión en otros tiempos ampliamente extendida, la población judía de Galilea, de los tiempos de Jesús, se caracterizaría por una concepción muy laxista de la ley mosaica. Esta concepción, con frecuencia basada en algunas referencias rabínicas* tardías y sobre la (re)judaización reciente de Galilea subsiguiente a la conquista asmonea* un siglo antes del nacimiento de Jesús, permitía aportar una explicación a la supuesta discontinuidad entre Jesús y el judaísmo*. Basándose en testimonios arqueológicos recientes y en una lectura más crítica y cuidadosa de Flavio Josefo y de la literatura rabínica, la mayoría de los especialistas estiman ahora que la población judía de Galilea, con excepción quizás de algunas costumbres locales, no era distinta de la población de Judea en lo relativo a la práctica de la ley. En Galilea, como en Judea, había cierta diversidad. Varios grupos profesaban una observancia muy rigurosa de la ley. Los fariseos* en especial poseían ciertas tradiciones ancestrales e interpretaciones particulares de la Torá* que otros judíos, como Jesús, no siempre aceptaban. Observaban escrupulosamente los leyes de la pureza, el sábado y el pago de los diezmos. En materia de pureza, su objetivo era tomar sus comidas ordinarias en el mismo estado de pureza que el exigido a los sacerdotes* para oficiar en el Templo.

Las prácticas fariseas eran sin duda más populares en las ciudades. Se puede pensar que en una aldea como Nazaret sus prácticas sofisticadas e innovadoras eran ignoradas con mucha frecuencia e incluso rechazadas. Algunos especialistas, suponiendo que Santiago, el hermano de Jesús, era fariseo, deducen que José y su familia estaban próximos a los ámbitos fariseos. Pero estas hipótesis siguen siendo muy especulativas. La mayoría de los habitantes de Nazaret, como sin duda José y su familia, se atendrían a una práctica simple y conservadora de la ley de Moisés. El centro de su práctica religiosa estaría constituido por las peregrinaciones al Templo, cuando fuera posible, las reuniones en la sinagoga* o en el local que hiciera sus veces, para la lectura de la Torá, el respeto del sábado y de las principales fiestas y ceremonias que marcaban la vida de la comunidad y de cada uno de sus miembros, así como una observancia poco sofisticada de las leyes de pureza.

La lengua y la educación de Jesús

La mayoría de los especialistas piensan que la lengua más corriente en la Palestina de los tiempos de Jesús era el arameo, lengua semítica próxima al hebreo, que se había impuesto en los siglos VII y VI a.C.

como la lengua administrativa del Medio-Oriente. Así pues, Jesús se expresaba sin duda en arameo y muy probablemente en esta lengua hizo su predicación, como lo sugieren los evangelios. En efecto, numerosos *logia** de Jesús tienen con toda probabilidad un origen arameo que en ocasiones es posible reconstruir. Difícilmente puede ponerse en duda que Jesús usó la palabra aramea *abba* («padre»). Aunque se puede poner en tela de juicio la autenticidad de algunas palabras en arameo atribuidas a Jesús (Mc 5,41; 15,34), la existencia de esas palabras muestra que las tradiciones más antiguas suponían que Jesús se expresaba en esta lengua.

La extensión del uso del griego y del hebreo es una cuestión muy controvertida. Es cierto que la cultura y la lengua griegas habían penetrado ampliamente en la Palestina del primer siglo. Pero sigue siendo difícil de medir la amplitud de la helenización de Judea y Galilea. Es probable, sin embargo, que una parte significativa de la población judía, sobre todo en las ciudades importantes, se expresara principalmente en griego. Sin que los elementos que muchas veces se aportan como pruebas (hipótesis de un diálogo en griego, sin intérprete, con una sirofenicia y con Pilato) sean decisivos, es plausible que Jesús pudiera expresarse en griego, especialmente en su actividad de artesano. Sin embargo, parece dudoso que dominara suficientemente esta lengua para hacerla vehículo de su predicación, como piensan quienes ven en él un sabio influenciado por la filosofía popular griega de tipo cínico o quienes esperan encontrar

DOCUMENTO

LA MUERTE DE SANTIAGO, EL HERMANO DE JESÚS, SEGÚN FLAVIO JOSEFO

Pero el [sumo sacerdote] Anán más joven [...] era de carácter extraordinariamente osado y temerario, aunque pertenecía a la secta de los saduceos, quienes en sus sentencias se muestran más severos que todos los demás judíos [...]. Pues bien, Anán, dado su carácter, como creyó disponer de una ocasión pintiparada por haber muerto Festo y encontrarse Albino todavía en camino, instituyó un consejo de jueces, y tras presentar ante él al hermano del llamado Jesucristo, de nombre Santiago, y a algunos otros, presentó contra ellos la falsa acusación de que habían transgredido la ley y, así, los entregó a la plebe para que fueran lapidados. Pero los que parecían ser los más moderados de los habitantes de la ciudad y los más escrupulosos cumplidores de las normas legales apenas soportaron esta acción. Por lo que enviaron recado secretamente ante el rey [Agripa II] para exhortarlo a que ordenara a Anán que no continuara con tales acciones, puesto que tampoco la primera que había realizado en esa línea de comportamiento había sido correcta. Y algunos de ellos fueron incluso al encuentro de Albino, quien hacía el viaje por tierra desde Alejandría, y, al verlo, le informaron de que Anán no estaba autorizado a instituir un consejo de jueces sin el visto bueno del propio Albino. Entonces éste, convencido por sus alegaciones, envió a Anán una carta que rezumaba ira, en la que le amenazaba con exigirle responsabilidades. Y el rey Agripa a causa de ello lo despojó de la dignidad de Sumo Sacerdote, cargo que había ocupado durante tres meses, y lo sustituyó por Jesús, hijo de Damneas.

(*Antigüedades judías* XX, 198-203; trad. de José Vara Donado)

en los evangelios las palabras exactas que pronunció.[*véase* p. 99]. Notemos también que los exegetas que defienden la autenticidad de la carta de Santiago, redactada en un griego elaborado, concluyen de ello que su hermano Jesús tendría que dominar con la misma perfección el griego. Pero la autenticidad de esta carta es discutida y Santiago pudo recibir ayuda para redactarla.

La abundancia de textos no bíblicos de Qumrán escritos en hebreo muestra que esta lengua no era en absoluto una lengua muerta en tiempos de Jesús. Algunos especialistas sostienen incluso que el hebreo era entonces la *lingua franca* de Palestina. Sin embargo, parece más probable que el uso del hebreo se limitara a los sacerdotes, escribas y otros especialistas de la interpretación de la Torá. Algunos especialistas, sobre todos aquellos para quienes Jesús era una especie de rabí metido en controversias sobre la interpretación de las Escrituras, piensan que sabía leer en hebreo y quizás incluso escribirlo.

Tres pasajes de los evangelios pueden sugerir que Jesús sabía leer y quizás escribir (Lc 4,16-20; Jn 7,15; 8,6). Lucas presenta a Jesús leyendo el libro del profeta Isaías en la sinagoga de Nazaret (4,16-20). En Jn 7,15 la multitud se admira de que Jesús conozca las Escrituras (o sepa leerlas) sin tener estudios. En el episodio de la mujer adúltera, Jesús escribe con su dedo sobre la arena (Jn 8,6). Sin embargo los problemas de historicidad y de interpretación vinculados a estos pasajes los convierten en testimonios dudosos en relación con la alfabetización de Jesús.

Hay historiadores que, suponiendo –sobre la base de referencias talmúdicas* tardías (Talmud de Jerusalén, *Ketubot* 8,11,32c)– que existía en Palestina, a comienzos del siglo I, un sistema educativo generalizado, piensan que Jesús, como la mayor parte de los judíos de su tiempo, habría aprendido a leer en una escuela de las llamadas *bet Sefer* («casa del libro»). También habría aprendido a escribir y habría profundizado sus conocimientos de la Torá en alguna *bet Talmud* («casa de estudio») e incluso, quizá, en alguna *bet Midrash** con algún sabio.

DOCUMENTO

LOS DEBERES DEL PADRE SEGÚN EL TALMUD

Sabemos que nuestros rabinos enseñan:

«El padre está obligado a circuncidar a su hijo, a rescatarle [si el hijo es el primogénito], a enseñarle la Torá, a encontrarle una mujer y a enseñarle un oficio manual»

(Talmud de Babilonia, Qiddushin 29a)

Con todo, son cada vez más los especialistas convencidos del anacronismo de semejante reconstrucción. Piensan que, como en el resto del imperio romano, la tasa de alfabetización en Palestina no superaría el 10 ó 15%. Según ellos, la educación de los niños se dispensaba sobre todo en los hogares, fuera por los padres, fuera por un preceptor en las familias más ricas. Las pocas escuelas de Sabios existentes sólo acogían a un pequeño número de alumnos, de edad más avanzada por lo demás. Por tanto, *a priori*, los hijos del artesano de Nazaret debieron recibir una educación bastante sumaria; el padre se centraría sobre todo en enseñarles su oficio. La mayor parte de los niños, en sus casas o en el local que servía de sinagoga, debían sin duda aprender los grandes acontecimientos de la historia de Israel y lo que era necesario saber para vivir como un judío. Los más dotados o los más motivados podrían ciertamente encontrar alguien que les enseñar a leer, e incluso a escribir. Tal fue, quizás, el caso de Jesús.

P.-A. B

3
JESÚS, MAESTRO Y TAUMATURGO

ACOMPAÑADO de sus apóstoles y algunos otros discípulos, Jesús pasó unos tres años fuera de su pueblo, en predicación itinerante. Dejó el recuerdo de un predicador escuchado, especializado en un tipo de discurso original, las parábolas. Se hizo notar también por las curaciones que realizó, acompañadas de algunos otros milagros. Los evangelios no permiten organizar una cronología precisa de sus actividades. Pero se detienen en una serie de acontecimientos que se produjeron el último año, más o menos, antes de su muerte: la multiplicación de los panes y el anuncio que hizo a sus discípulos de que la aventura terminaría sin duda trágicamente.

3.1. Los comienzos del ministerio de Jesús

LOS evangelios* son unánimes en vincular los comienzos de la misión de Jesús con la de Juan Bautista. Jesús fue a las orillas del Jordán al encuentro del predicador que la tradición cristiana designará después con el nombre de «el Precursor». Se hizo bautizar por él. En el círculo de las personas que frecuentaban al Bautista reclutó sus primeros discípulos. Este conjunto de acontecimientos constituye para Jesús lo que varios textos designan con la palabra «comienzo» (Mc 1,1; Lc 3,3; Hch 1,22).

Tras los pasos del Bautista

Hablando históricamente, no conocemos muy bien los orígenes de Juan Bautista. El evangelista Lucas aporta el nombre de su padre, el sacerdote Zacarías, y el de su madre, Isabel, parienta de María la madre de Jesús (Lc 1,36). Pero Lucas da estas indicaciones en el marco de un paralelo que él establece entre Juan Bautista y Jesús, paralelo que se extiende por los dos primeros capítulos de su obra, comúnmente llamados «relato de la infancia». El paralelo entre dos héroes es un procedimiento literario clásico en la antigüedad, cuyo ejemplo más famoso son las *Vidas paralelas* redactadas por el historiador griego Plutarco (46/49-125 d.C.). No se corresponde forzosamente con datos históricos fiables.

Por el contrario, la pertenencia de Juan Bautista a una familia sacerdotal no hay razón alguna para ponerla en duda. Sacerdote por nacimiento, había tomado sus distancias respecto al culto que se celebraba en el Templo de Jerusalén, debido quizá al tipo de poder que en él ejercía la familia de los sumos sacerdotes que entonces lo regentaban, Anás y su yerno Caifás que llevaban ejerciendo el sumo pontificado durante bastantes años seguidos alternándose: inmensa

fortuna, compromiso con el poder de ocupación; estaban en la cúspide de una verdadera empresa política y financiera con la que se sentían a disgusto las gentes deseosas de justicia. Así que Juan se había retirado al borde del desierto, en las orillas del Jordán, y allí se le habían juntado multitudes sedientas de mayor pureza. Les predicaba que tenían que arrepentirse ante la expectativa del juicio próximo de Dios y acompañaba su predicación con un rito de agua llamado «bautismo», palabra que significa «sumersión, inmersión», y que convertía en inútiles los sacrificios por el pecado y los sacrificios de reparación previstos por la ley judía y celebrados en el Templo (Lv 4–5). El evangelio según Marcos dice a este propósito:

Apareció Juan bautizando en el desierto, proclamando un bautismo de conversión para perdón de los pecados. Acudía a él gente de toda la región de Judea y todos los de Jerusalén, y eran bautizados por él en el río Jordán, confesando sus pecados. Juan llevaba un vestido de piel de camello; y se alimentaba de langostas y miel silvestre. Y proclamaba: «Detrás de mí viene el que es más fuerte que yo; y no soy digno de desatarle, inclinándome, la correa de sus sandalias. Yo os he bautizado con agua, pero él os bautizará con Espíritu Santo» (Mc 1,4-8).

Esta descripción de Juan permite realizar varias semejanzas con otras realidades del mundo judío. Por el vestido y el contenido del mensaje (llamada al arrepentimiento y anuncio del juicio de Dios), Juan se asemeja a Elías, que fue profeta en el reino judío del Norte en el siglo IX a.C. El hecho de que utilizara un rito de agua ha llevado a preguntarse si estaría cerca de los esenios* del establecimiento de Qumrán, un grupo establecido al noroeste del Mar Muerto, no lejos de la desembocadura del Jordán, lugar célebre por los manuscritos que en él se descubrieron, en los años 1947 y 1948, ocultos en grutas muy próximas. Las exacavaciones de los edificios en los que se reunían han sacado a luz una red compleja de estanques y de canales destinados a recoger el agua de regatos que bajaban de la meseta de Judea, y a alimentar las piscinas de purificación que los adeptos al movimiento utilizaban profusamente. Además, conocemos por Flavio Josefo a otro predicador del mismo tipo, llamado Banus, que actuaba en los anos 50. El texto de Josefo autoriza a pensar que Juan no era el único predicador bautista de su tiempo. Sin duda existía una corriente más amplia, popular y poco estructurada, de la que Juan Bautista podría ser perfectamente el representante más conocido, pero no el único.

Sin embargo, los textos cristianos han aislado a Juan Bautista de los grupos a que pertenecía, para hacer de él el profeta anunciador

de Jesús por excelencia, el Precursor. Este desplazamiento es particularmente perceptible en el evangelista Juan, que convierte la predicación de Juan Bautista en un mensaje de revelación sobre Jesús, influenciado manifiestamente por la reflexión cristológica* de las comunidades cristianas de finales del primer siglo:

Al día siguiente [Juan Bautista] ve a Jesús venir hacia él y dice: «He ahí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. Éste es por quien yo dije: "Detrás de mí viene un hombre, que se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo". Yo no le conocía, pero he venido a bautizar en agua para que él sea manifestado a Israel». Y Juan dio testimonio diciendo: «He visto al Espíritu que bajaba como una paloma del cielo y se quedaba sobre él. Y yo no le conocía pero el que me envió a bautizar con agua, me dijo: "Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu y se queda sobre él, ése es el que bautiza con Espíritu Santo". Y yo le he visto y doy testimonio de que ése es el Elegido de Dios» (Jn 1,29-34).

En la base de las descripciones de Juan Bautista que ofrecen los distintos evangelios, hay un acontecimiento histórico y una tradición constante: Jesús fue al Jordán junto a Juan Bautista, se dejó afectar por su predicación y recibió de sus manos el bautismo. Estos hechos son firmes históricamente. No pudieron inventarlos los cristianos, puesto que se vieron enormemente embarazados por sus consecuencias: al hacerse bautizar por Juan, Jesús se comportó efectivamente como un pecador, y los textos cristianos afirman que no lo fue; además, ese bautismo parece situar a Juan por encima de Jesús, mientras que la tradición cristiana afirma lo contrario.

DOCUMENTO

TESTIMONIO DE FLAVIO JOSEFO SOBRE BANUS

En su *Autobiografía*, Flavio Josefo cuenta su permanencia con Banus, un predicador bautista, durante tres años, tras haber realizado antes otros ensayos:

Cuando tenía unos dieciséis años, decidí obtener experiencia de las sectas que existen entre nosotros. Son tres: la primera, la de los fariseos, la segunda, la de los saduceos, y la tercera, la de los esenios, como he repetido en tantas ocasiones. Creía que, si las conocía bien todas, podría elegir la mejor. Con una dura disciplina y mucho esfuerzo pasé por las tres; pero después de comprobar que la experiencia obtenida en ellas era insuficiente para mí, oí hablar de un tal Banus, que vivía en el desierto usando como vestido lo que le proporcionaban los árboles y como alimento lo que producía la tierra espontáneamente, que se bañaba varias veces, de día y de noche, en agua fría para purificarse, y me convertí en su discípulo. Viví con él tres años y, una vez cumplido mi propósito, regresé a la ciudad.

(*Autobiografía* 2; trad. de Margarita Rodríguez)

DOCUMENTO

TESTIMONIO DE FLAVIO JOSEFO SOBRE JUAN EL BAUTISTA

Herodes Antipas, hijo de Herodes el Grande, reinó sobre Galilea y Perea, desde la muerte de su padre (4 a.C.) hasta el año 39 de nuestra era. En el año 36 su ejército fue deshecho por el de Aretas, rey de los nabateos. Comentando este acontecimiento, Flavio Josefo nos proporciona una noticia sobre Juan Bautista y las circunstancias en que Herodes lo mató. Difiere en algunos detalles del relato que nos dan los evangelios (Mc 6,17-29) y ofrece detalles complementarios, pero no le contradicen realmente. Constituye una fuente de primerísimo interés sobre los años en que Jesús comenzó su predicación.

Pero algunos judíos eran de la opinión de que el ejército de Herodes había perecido por castigo de Dios, quien de esta manera habría castigado muy justamente a Herodes en represalia por la muerte de Juan, de sobrenombre Bautista, a quien, efectivamente, había matado Herodes, a pesar de ser Juan un hombre bueno, quien recomendaba incluso a los judíos que practicaran las virtudes y se comportaran justamente en las relaciones entre ellos y piadosamente con Dios y que, cumplidas estas condiciones, acudieran a bautizarse, puesto que sólo así Él consideraría aceptable su bautizo, no si lo utilizaban para lograr el perdón de sus pecados, sino si acudían a bautizarse únicamente para la purificación corporal y para ninguna otra cosa, al dar por sentado que su alma estaba ya purificada de antemano con la práctica de la justicia. Y como el resto de las gentes se unieran a él (pues sentían un placer exultante al escuchar sus palabras), Herodes, por temor a que esa enorme capacidad de persuasión que el Bautista tenía sobre las personas le ocasionara algún levantamiento popular (puesto que las gentes daban la impresión de que harían cualquier cosa si él se lo pedía), optó por matarlo, anticipándose así a la posibilidad de que se produjera una rebelión a instancias de él, juzgando este hecho mucho mejor que tener que arrepentirse luego, al encontrarse con problemas tras sufrir un revés. Entonces Juan, tras ser trasladado a la citada fortaleza de Maqueronte, fue matado en ella. Y los judíos opinaban que el descalabro de sus fuerzas expedicionarias se había producido en represalia por la muerte de un hombre tan insigne, al querer Dios castigar así a Herodes.

(*Antigüedades judías* XVIII, 116-119; trad. de José Vara Donado).

Sin dejar de narrar el bautismo de Jesús por Juan, por fidelidad a la historia, los evangelistas dan al acontecimiento una perspectiva más conforme a la dignidad que ellos atribuyen a Jesús: los relatos no insisten, en su caso, en la recepción de un perdón, sino al contrario. El momento en que Jesús sale del agua se convierte en la ocasión de una manifestación trinitaria: el Padre envía su Espíritu sobre el Hijo y declara esa filiación con la ayuda de una voz celeste: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Mc 1,9-11). Los textos no son unánimes sobre la identidad de los oyentes de esa palabra: Marcos sugiere que Jesús fue el único que la oyó. Mateo y Lucas parecen asociar en la audición a los demás testigos de la escena (Mt 3,17; Lc 3,22). Sea lo que sea de estas divergencias, los tres evangelios sinópticos concuerdan en hacer del bautismo de Jesús por Juan el verdadero comienzo de su misión, una misión de la que Dios es presentado, en cierto modo, como garante.

EL RECLUTAMIENTO DE LOS DISCÍPULOS

Jesús fue al principio discípulo de Juan. Imitó a su maestro hasta el punto de tomarle prestado el rito del agua que Juan utilizaba como señal de perdón y arrepentimiento. Hubo incluso un momento en el que pudo parecer que los dos se hacían la competencia mutuamente, como atestigua el evangelio de Juan: «Después de esto, se fue Jesús con sus discípulos al país de Judea; y allí se estaba con ellos y

REFERENCIA

JUAN, JESÚS Y LOS ESENIOS

¿Existieron relaciones históricas entre Jesús y los esenios de Qumrán? ¿Y entre Juan Bautista y ese mismo grupo?

Citados por Flavio Josefo como una de las tres grandes corrientes del pensamiento judío en el siglo primero de nuestra era, los esenios ocupan un puesto central en la investigación de los historiadores de la antigüedad judía desde el descubrimiento de los Manuscritos del Mar Muerto en 1947, en las cuevas próximas al arroyo Qumrán, seguido de excavaciones que dejaron ver los restos de una importante construcción vecina. En medio de cuestiones no resueltas, parece, sin embargo, que los especialistas concuerdan en varios puntos.

Los sectarios de Qumrán eran un grupo sacerdotal, que debió retirarse al desierto en el año 152 a.C. bajo la dirección de un jefe llamado Maestro de Justicia, cuando Jonatán, hermano de Judas Macabeo, fue elevado al rango de sumo sacerdote. El grupo fugitivo se constituyó en comunidad de tipo monástico, fustigando al «sacerdote impío» y a sus descendientes, y esperando de Dios el restablecimiento de un sacerdocio justo. Sin duda, es su biblioteca, constituida por libros bíblicos y obras propias de la secta, como la *Regla de la Comunidad* y la *Regla de la Guerra*, la que se encontró en las cuevas vecinas, cerca de mil novecientos años después de que la ocultaran al acercarse las legiones romanas durante la guerra judía, años 66-70 de nuestra era.

La vinculación entre este grupo y los comienzos del cristianismo es tema muy debatido. Los evangelios sinópticos mencionan una estancia de Jesús en el desierto al comienzo de su misión (Mc 1,12 y paralelos), y el lugar tradicional de ese retiro, conocido por los peregrinos con el nombre de monte de la Cuarentena, está cerca de este lugar. Respecto a Juan Bautista, lo que favorece el acercamiento y lleva a preguntarse si sería esenio es la semejanza entre el bautismo y las abluciones esenias, asociada al anuncio de un próximo juicio.

Las respuestas de los historiadores a estas cuestiones hay que situarlas en un abanico muy abierto, que va desde la afirmación de que Jesús y Juan eran esenios hasta la negación de cualquier tipo de relación. Después de tesis extremas, sostenidas en los años 1950, que hacían de Qumrán la fuente principal del cristianismo, la tendencia actual es, más bien, de marcar las diferencias, dentro del judaísmo extremadamente diversificado del siglo I. Los esenios de Qumrán eran puros, formaban un grupo sectario, rechazaban mezclarse con el pueblo pecador. Ni Jesús ni Juan Bautista se corresponden con ese modelo.

Sin embargo, es posible que Jesús o sus discípulos conocieran a simpatizantes de los esenios que vivieran menos retirados, y que algunas ideas esenias, especialmente de organización, tuvieran su influjo en la Iglesia después de la dispersión de los que vivieron en Qumrán y de la destrucción de su establecimiento por los romanos durante la guerra judía. Varios historiadores estiman que Juan fue formado en Qumrán antes de entregar su mensaje a una multitud más mezclada.

REFERENCIA

BAUTISMO DE JUAN EL BAUTISTA Y BAUTISMO CRISTIANO

¿Tiene el bautismo cristiano el mismo sentido que el bautismo que administraba Juan Bautista?

Hay varias cosas sobre las que no hay certeza en relación con el bautismo que administraba Juan Bautista. ¿Era un «bautismo de arrepentimiento para la remisión de los pecados» como afirma Mc 1,4, o un rito que «servía no para hacerse absolver de ciertas faltas, sino para purificar el cuerpo después de que el alma hubiera sido previamente purificada por la justicia», según la presentación que de él hace Flavio Josefo? ¿Lo administraba Juan una sola vez o era reiterable?

En cuanto al bautismo cristiano, los textos del Nuevo Testamento que aluden a él le ponen en relación explícita con la muerte y resurrección de Jesús. Así en Pablo: «Cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte» (Rm 6,3). Y Lucas, haciendo hablar a Pedro en los Hechos de los Apóstoles, presenta la recepción del bautismo cristiano como signo de adhesión a la fe en la resurrección de Jesús: «Con-vertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para perdón de vuestros pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Hch 2,38). Progresivamente, el bautismo llegará a ser el signo visible de la pertenencia a la Iglesia, como lo es todavía en la actualidad. Aunque algunos efectos del bautismo cristiano retoman los del bautismo administrado por Juan Bautista, por ejemplo la remisión de los pecados, lo cierto es que estos dos bautismos no tienen la misma envergadura ni perspectiva.

bautizaba» (Jn 3,22). Y el texto continúa haciendo intervenir a informadores que van a Juan Bautista para advertirle: «Rabbí, el que estaba contigo al otro lado del Jordán, aquel de quien diste testimonio, mira, está bautizando y todos se van a él» (Jn 3,26). Otro pasaje del mismo evangelio de Juan corrige esta afirmación diciendo que «no era Jesús mismo el que bautizaba, sino sus discípulos (Jn 4,2). Sin embargo, se trate de Jesús en persona o de sus discípulos, retomar el mismo rito indica una fuerte continuidad. Con todo, esa continuidad no duró mucho tiempo. Hasta la Pasión, tanto en Juan como en los demás evangelios, la continuación de los relatos ya no muestra nunca a Jesús administrando bautismos o pidiendo a sus discípulos que lo hagan ellos. Jesús fue bautista. Pero el epíteto sólo se le puede atribuir en las primeras semanas de su predicación.

Juan tenía discípulos. Jesús, cuando empezó a predicar, también reunió junto a sí discípulos y los conservó casi hasta el final. Era lo normal en todos los maestros de la antigüedad, rabinos judíos, filósofos griegos o predicadores populares diseminados por el imperio romano. A sus discípulos Jesús los reclutó con toda naturalidad en el entorno de Juan Bautista, del que él mismo había formado parte. El modo como el cuarto evangelio cuenta las cosas es un relato muy vivo, en el que las relaciones interpersonales juegan un gran papel:

Al día siguiente, Juan se encontraba de nuevo allí con dos de sus discípulos. Fijándose en Jesús que pasaba, dice: «He ahí el Cordero de Dios». Los dos discípulos le oyeron hablar así y siguieron a Jesús. Jesús se volvió y, al ver que le seguían, les dice: «¿Qué buscáis?». Ellos le respondieron: «Rabbí –que quiere decir "Maestro"– ¿dónde vives?». Les respondió: «Venid y lo veréis». Fueron, pues, vieron dónde vivía y se quedaron con él aquel día. Era más o menos la hora décima.

Andrés, el hermano de Simón Pedro, era uno de los dos que habían oído a Juan y habían seguido a Jesús. Éste encuentra primeramente a su propio hermano, Simón, y le dice: «Hemos encontrado al Mesías» –que quiere decir Cristo–. Y le llevó a Jesús. Fijando Jesús su mirada en él, le dijo: «Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú te llamarás Cefas», que quiere decir "Piedra"» (Jn 1,35-42).

La escena prosigue con la llamada de otras dos personas: Felipe, del mismo pueblo que Pedro y Andrés (Jn 1,43-44) y, luego, Natanael (Jn 1,45-51) al que la tradición ha identificado en la lista de los Doce como Bartolomé. Al final del episodio, son cinco los que se ponen a seguir a Jesús, pasándose de Juan Bautista a Jesús gracias a la seducción enigmática que el nuevo maestro ejerce sobre ellos. Jesús cambia a Simón de nombre y le llama Cefas (su equivalente en griego es *petros*), palabra que significa «roca», algo así como si Jesús tomara posesión de su persona. Es verdad que, según el evangelista Juan, Juan Bautista había dado a Jesús un título que evocaba su excepcional destino: «Cordero de Dios», expresión que hace pensar en los corderos de la pascua judía, y en el adjetivo que significa «casto» (*agnos* en griego). Pero las palabras de Juan no habrían tenido efecto si el mismo Jesús no hubiera invitado a los que llamó a «venir» y «ver», dos términos que dejan al interlocutor libre acerca de sus interpretaciones y opciones. Esa fineza en las formulaciones trasluce el arte de Juan evangelista, narrador y teólogo de raza. La construcción literaria y teológica no impide, sin embargo, la fiabilidad de la información histórica: que el entorno de Juan Bautista fue el ámbito que frecuentó Jesús antes de empezar él mismo a predicar

REFERENCIA

DIFERENTES CLASES DE BAUTISTAS

Cuando se habla de los Bautistas del siglo I de nuestra era, se está designando con ese término a predicadores judíos que acompañaban su mensaje con un rito de agua destinado a la purificación o al perdón de los pecados. No hay que confundirlos con los cristianos baptistas, término que designa actualmente a grupos protestantes herederos de los anabaptistas del siglo XVI, que tienen en común rechazar el bautismo de niños. En la actualidad son unos quince millones en todo el mundo, de los que un 80% viven en Estados Unidos de América.

BIBLIA

LA LLAMADA DE ELISEO EN EL LIBRO PRIMERO DE LOS REYES

Numerosos relatos de vocación obedecen a un esquema clásico: el maestro encuentra a una persona, la llama con un gesto o una palabra, el llamado manifiesta eventualmente una reticencia, y, luego, abandona su actividad y finalmente se pone a seguir al maestro. Así Elías llamando a Eliseo:

Partió de allí [el monte Horeb] y encontró a Eliseo, hijo de Safat, que estaba arando. Tenía frente a él doce yuntas y él estaba con la duodécima. Elías pasó a su lado y le echó su manto encima. Entonces Eliseo abandonó los bueyes y echó a correr tras Elías, diciendo: «Déjame ir a besar a mi padre y a mi madre y te seguiré». Le respondió: «Anda y vuélvete, pues ¿qué te he hecho?». Volvió atrás Eliseo, tomó la yunta de bueyes y los ofreció en sacrificio. Con el yugo de los bueyes asó la carne y la entregó al pueblo para que comieran. Luego se levantó, siguió a Elías y le servía.

(1 R 19,19-21)

y, a la vez, el espacio en el que llamó a sus primeros discípulos a seguirle.

La presentación que hacen Mateo, Marcos y Lucas, los evangelistas sinópticos, es distinta. De creerles, casi se podría decir que Jesús entró en predicación como se entra en religión. En cuanto fue bautizado por Juan Bautista, Jesús se fue durante cuarenta días al desierto, lugar de retiro y de prueba y un tiempo que hace pensar en la estancia que los hebreos hicieron en la península del Sinaí en tiempos de Moisés. Los relatos de su tentación por el diablo, que anticipan las tentaciones a que Jesús se vio sometido después, son justamente célebres y han originado una rica iconografía (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13). Sólo después, Jesús, habiendo clarificado, por así decir, lo que Dios le pedía que hiciera, llamó a sus primeros discípulos. Este otro relato de vocación apostólica es también un texto conocido del que damos aquí la versión de Marcos:

Bordeando el mar de Galilea, vio a Simón y Andrés, el hermano de Simón, largando las redes en el mar, pues eran pescadores. Jesús les dijo: «Venid conmigo, y os haré llegar a ser pescadores de hombres». Al instante, dejando las redes, le siguieron.

Caminando un poco más adelante, vio a Santiago, el de Zebedeo, y a su hermano Juan; estaban también en la barca arreglando las redes; y al instante los llamó. Y ellos, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron tras él (Mc 1,16-20).

Cada tipo de relato tiene sus puntos de insistencia. En éste, los candidatos no se lo van comunicando unos a otros. Las palabras que

se pronuncian se reducen a una orden dada por Jesús a personas que parece que ni él mismo conoce, orden a la que inmediatamente sigue la obediencia. Y esa obediencia es radical: lo dejan todo, sus redes, sus compañeros de pesca y su familia.

Lo mismo que el texto del evangelio según Juan, nos equivocaríamos si quisiéramos leer este relato como un reportaje minucioso de lo que históricamente sucedió. La escena está construida, más bien, a partir de un esquema estereotipado, como se encuentran otras en la Biblia, por ejemplo en la llamada de Mateo-Leví (Mt 9,9; Mc 2,13-14) [*véase* p. 103]. La insistencia recae sobre los componentes fundamentales de una vocación auténtica: se toma a la persona con sus capacidades y sus limitaciones –el pescador de peces se convierte en «pescador de hombres»–, se le llama en medio de sus ocupaciones ordinarias, la persona se da por entero, cuerpo y bienes, y sin mirar atrás. En lo que el texto insiste es en la radicalidad del compromiso. La llamada de Eliseo por Elías, que se narra en el Antiguo Testamento, obedece a un esquema análogo (1 R 19, 19-21).

Tras estas primeras llamadas, vendrán otras. De cuatro o cinco al comienzo, los discípulos se convierten enseguida en doce, número simbólico que recuerda el número de las tribus de Israel y muestra, por parte de Jesús, su intención de afectar al pueblo elegido en su totalidad y en su identidad teológica. Siguiendo al evangelista Lucas, se hará habitual reservar para estos doce el título de apóstoles, palabra que procede del griego y que significa «enviado». Pero en su origen, el término «apóstol» tenía una acepción más amplia. En cuatro lugares del Nuevo Testamento aparece una lista de Doce (Mt 10,2-4; Mc 3,16-19; Lc 6,13-16; Hch 1,13). A pesar de algunas variantes en su ordenación, son muy semejantes entre sí. A Pedro se le nombra siempre el primero y a Judas Iscariote el último. He aquí la lista del Evangelio de Lucas, que brota en unas circunstancias en las que el Evangelista dice que Jesús seleccionó a sus apóstoles entre un grupo más numeroso de discípulos:

REFERENCIA

LOS DOCE APÓSTOLES

En el grupo de los Doce había tres parejas que tenían el mismo nombre. Hay dos Simón: Simón-Pedro, el jefe del grupo, y Simón el zelota (o celoso). Hay dos Santiago: el hijo del Zebedeo, que es llamado Santiago el Mayor (el de Compostela), y el hijo de Alfeo, llamado Santiago el Menor. Hay dos Judas: el traidor, Judas Iscariote, y Judas hijo de Santiago, al que Mateo y Marcos llaman Tadeo.

Bartolomé fue identificado por la tradición con Natanael al que se nombra en Jn 1,45-51. Mateo es sin duda la misma persona que Leví (comparar Mt 9,9 y Mc 2,13-14).

REFERENCIA

¿CÓMO RECONOCER A LOS APÓSTOLES EN LA ICONOGRAFÍA?

Por lo general son identificables por un objeto que les caracteriza, aunque la tradición no sea completamente fija respecto de algunos: Simón-Pedro lleva las llaves del Reino de los cielos (Mt 16,19) y a veces está acompañado por un gallo (Mt 26,74-75). Andrés lleva una cruz en aspa, instrumento de su suplicio. Santiago el Mayor lleva los atributos de los peregrinos (el sombrero con la concha y el bordón) de Compostela, lugar legendario de su enterramiento. Juan tiene en sus manos un cáliz del que escapa una serpiente (alusión a una leyenda según la cual se hizo beber al apóstol una copa envenenada que no le hizo daño alguno). Felipe tiene una cruz latina, que fue el instrumento de su suplicio. Bartolomé tiene en las manos el cuchillo que servía para desollar. Mateo-Leví tiene un hacha o una lanza (instrumento de su suplicio). Tomás tiene una escuadra o una regla de arquitectura, alusión al saber hacer que la tradición le atribuyó. Santiago el Menor tiene una paleta de lavandero o una espada. Simón el Zelota, una sierra (alusión a su suplicio). Judas Tadeo tiene en las ma-nos una maza o una espada y en ocasiones le acompaña una barca.

Añadamos los atributos tradicionales de tres hombres que no formaron parte del grupo inicial de los Doce, pero a los que también se les llamó apóstoles: san Pablo tiene una espada, la espada de la palabra de Dios (referencia a Ef 6,17). San Matías, al que se añadió al grupo de los Doce después de la Ascensión (Hch 1,15-26), un hacha, una espada o una maza. Bernabé, compañero de Pablo en los Hechos de los Apóstoles, es reconocible por unas llamas o por una hoguera (murió quemado vivo).

Por aquellos días, se fue él [Jesús] al monte a orar y se pasó la noche en la oración de Dios. Cuando se hizo de día, llamó a sus discípulos y eligió doce de entre ellos, a los que llamó también apóstoles: A Simón, a quien puso el nombre de Pedro, y a su hermano Andrés; a Santiago y Juan, a Felipe y Bartolomé, a Mateo y Tomás, a Santiago de Alfeo y Simón, llamado Zelota; a Judas de Santiago y a Judas Iscariote, que fue el traidor (Lc 6,12-16).

Los Evangelios presentan a los Doce como el pequeño grupo de los hombres de confianza en los que Jesús podía apoyarse. Los envió a predicar de dos en dos sin acompañarlos físicamente, después de darles consignas (Mt 10,1-42 y paralelos). Partieron, así pues, y volvieron muy orgullosos de su éxito (Lc 9,10). Lo que no impidió que uno de ellos le traicionara (Mc 1,10-11 y paralelos) ni que todos le abandonaran en el momento más difícil (Mt 26,56 y paralelos). Habrá que esperar a la Resurrección y Pentecostés para que los miembros de este grupito, hombres cuyas debilidades no dudan en contar los evangelistas (por ejemplo Mc 8,32-33; 9,33-37; 10,35-40) se conviertan en los heraldos convencidos de la aventura a que fueron íntimamente asociados. Todos, salvo Juan, murieron mártires, pagando con su propia vida su fidelidad.

M. Q.

3.2.
LA ENSEÑANZA DE JESÚS

JUAN el Bautista fue apresado por orden de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, sin duda en el otoño del año 27; y no fue ejecutado hasta año y medio después, en la primavera del 29. Su detención fue con seguridad el fulminante de la misión de Jesús. Acompañado de algunos que se convertirían en sus discípulos, Jesús vivió unos tres años como predicador itinerante, yendo de pueblo en pueblo entregando un mensaje que enseguida se hizo notar por su originalidad. Sin su muerte trágica y su resurrección habría dejado el recuerdo de un maestro judío entre otros, cuyas enseñanzas habrían sido consignadas, luego, en los escritos rabínicos. Estos tres años corresponden a lo que comúnmente se llama su vida pública. El evangelista Marcos resume su predicación en estos términos:

Después que Juan fue entregado, marchó Jesús a Galilea; y proclamaba la Buena Nueva de Dios: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1,14-15).

¿UN PROFETA O UN SABIO?

Evangelio*, Reinado de Dios, son dos palabras que forman parte, actualmente, del vocabulario cristiano, pero que son, antes, expresiones de la Biblia judía. Evangelio es un término formado a partir del griego, cuyo equivalente hebreo es *besorâh*; quiere decir simplemente «buena noticia, anuncio de un acontecimiento feliz». Por ejemplo, el mensajero que anunció a David la muerte del rey Saúl esperaba, debido a la hostilidad del viejo rey para con su joven rival, anunciarle una buena noticia, un «evangelio» (2 S 4,10).

Reinado de Dios corresponde también a una temática del Antiguo Testamento; es una expresión, con múltiples connotaciones, que asocia simultáneamente las tres ideas de reino, reinado y realeza. En los tiempos de los reyes de Israel, cuya misión era ser los lugartenientes de Dios, de quien ellos recibían el trono; la tarea del rey consistía en establecer y salvaguardar el Reinado de Dios. Muchos de ellos frustraron esa expectativa, que se transfirió a la de un rey Mesías, expectativa ésta muy viva en el primer siglo de nuestra era. Él sería quien instauraría realmente ese reino o reinado: un periodo de observancia sin deficiencia alguna de la Torá, un reino de justicia y de paz. Un texto muy bello del libro de Isaías asocia en un mismo pasaje el anuncio de ese reino y la idea de evangelio: «¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae buenas nuevas, que anuncia salvación, que dice a Sión*: "¡Ya reina tu Dios»!"» (Is 52,7).

El mensaje de Jesús, tal como lo presenta Marcos, se sitúa directamente en continuidad con ese anuncio: proclama que llega un tiempo nuevo. Es una buena noticia para todos y especialmente para las víctimas de la injusticia, los pobres; conviene prepararse para acogerlo. No se dice claramente si se trata de un futuro próximo o de una situación presente, ya discretamente actuante. Retomando la formulación clásica de esta cuestión, se duda en saber dónde situar el reinado de Dios, si en el «ya» o en el «todavía no». De hecho es una realidad a la que sólo se puede acceder mediante un movimiento de la persona. Ya o todavía no, el reinado de Dios siempre está adelante. Cuando Juan el Bautista, ya en prisión, envió una embajada a Jesús para saber si era él realmente el Mesías* esperado, Jesús les dijo: «Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos

REFERENCIA

DIFERENTES SENTIDOS DEL TÉRMINO «EVANGELIO»

En griego profano, el término se aplica a cualquier buena noticia. En la Biblia griega de los Setenta* (LXX), quedó reservado para la Buena Noticia del Reino de Dios. Cuando fue retomado por los cristianos del siglo primero, lo hicieron en un doble sentido: el Evangelio (generalmente escrito con mayúscula) es la Buena Noticia de la Resurrección (principalmente en san Pablo); también, y sigue la mayúscula, el contenido total del mensaje de Jesús.

Como la palabra figura en el primer versículo de Marcos (1,1), ya a finales del siglo II se hizo costumbre designar con el nombre de «evangelios» a los cuatro libritos «biográficos» dedicados a Jesús de Nazaret, nuestros cuatro evangelios canónicos* (la primera atestación segura está en las obras de Ireneo, muerto el año 202); se amplió su uso aplicándolo también a los evangelios apócrifos. Cuando se refiere a los libros se suele escribir con minúscula.

REFERENCIA

LOS FILÓSOFOS CÍNICOS

Diógenes (413-327 a.C.), el hombre que dormía en un tonel y que pedía a Alejandro Magno que se retirara para no privarle del sol, es el más célebre de los filósofos de la escuela cínica. Pero su fundador es Antístenes (444-365 a.C.), un alumno de Sócrates (470-399 a.C.). La escuela cínica se caracteriza por su voluntad de volver a la naturaleza y por su menosprecio de todo lo convencional. Su nombre le viene del griego *kyon* (genitivo *kynos*), que significa «perro». Algunos historiadores y biblistas han intentado establecer semejanzas entre la enseñanza de Jesús y la de los cínicos. Sin embargo, hablar de influencia de los cínicos en Jesús es asunto problemático, tanto más cuanto que no poseemos información sobre la difusión del pensamiento cínico en el mundo judío del siglo primero.

resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!» (Mt 11,4-6). No es suficiente ver y oír: se requiere, además, ponerse a hacer el camino que se ha abierto.

Predicador de la Buena Nueva y anunciador de nuevos tiempos: así es como los evangelios presentan a Jesús al comienzo de su vida pública. En relación con los héroes del Antiguo Testamento esto le sitúa en la línea de los profetas. Sin embargo el contenido de su mensaje no se reduce a eso. Aparecen en él muchos *logia** (palabra griega que significa «oráculo» y que se ha convertido en un término técnico para designar las palabras de Jesús) de otro tipo y que se parecen más a máximas de sabiduría. Las más celebres son las parábolas. Otras, más cortas, hay que emparentarlas con sentencias proverbiales, como las que encontramos en el libro de Ben Sirá, el Sabio, o en los Proverbios. Por ejemplo ésta frase célebre: «Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al Dinero» (Mt 6,24). Podemos entonces preguntarnos si Jesús es más heredero de los sabios de Israel que de los profetas. También se han podido establecer semejanzas entre el contenido de su enseñanza y el de otras corrientes de pensamiento de la antigüedad, como los cínicos. En otras palabras, es posible que, presentando a Jesús principalmente como el anunciador del Reinado de Dios, los evangelistas hayan acentuado un aspecto particular de su mensaje, al estar influidos por su Resurrección, acontecimiento que señala la apertura de la era escatológica, los últimos tiempos. Pero hablando históricamente, la predicación de Jesús quizás estuvo mucho menos constantemente marcada por la escatología de lo que los evangelios hacen suponer.

REFERENCIA

EL *JESUS SEMINAR*

Se designa con el nombre *Jesus Seminar* (Seminario de Jesús) a un grupo que se reúne desde 1985 en la universidad de Sonoma, en California, para trabajar sobre la figura histórica de Jesús de Nazaret. Su originalidad consiste en estar integrado no sólo por exegetas e historiadores, sino también por otras personalidades interesadas por el tema y con competencias muy diversificadas: políticos, artistas, periodistas, etc. Con frecuencia se han censurado sus métodos de trabajo por su falta de rigor crítico. Ha habido caso, por ejemplo, en que la probabilidad de que un *logion* fuera o no pronunciado por Jesús se ha determinado mediante votación en esa asamblea tan heteróclita. Este grupo es uno de los que han emitido la tesis de la semejanza de Jesús con el movimiento cínico.

Aunque sus tesis extremas sean poco aceptadas por el mundo científico, ha tenido el mérito de devolver su importancia a la dimensión sapiencial de la enseñanza de Jesús. La insistencia de los últimos decenios sobre su dimensión profética y apocalíptica lo había ocultado un poco.

Jesús, ¿profeta o sabio? Difícil dar por acabado el debate. El parentesco con determinados sabios de Israel existe; la proximidad con la corriente cínica no hay que excluirla sin previo examen. Pero parece reductor limitar a eso el mensaje de Jesús. Muchas de sus palabras y de sus parábolas tienen una tonalidad escatológica; el término «Hijo del hombre», con que él mismo se designa, pertenece también al mundo apocalíptico*; el anuncio de la destrucción del Templo de Jerusalén difícilmente puede separarse de su predicación. Cuanto más se ve que merece la pena hacer aproximaciones entre el mensaje de Jesús y el de algunos de sus contemporáneos –las palabras no le vinieron por generación espontánea– tanto más vano parece pretender explicarle mediante un modelo único. Parece que su mensaje se impuso a sus oyentes principalmente por su originalidad.

UNA ENSEÑANZA Y UN COMPORTAMIENTO NUEVOS

Desde el comienzo de su vida pública, Jesús llamó la atención por la originalidad de su comportamiento y de sus discursos. ¿En qué sitios tomaba la palabra? –En la calle y en la plazas públicas, ciertamente, como se hacía en todo el Próximo Oriente. Muchos de sus discursos se sitúan también fuera de los pueblos, en cualquier sitio de las colinas de Galilea o de las orillas del lago Tiberíades. Mateo le presenta diciendo su famoso Sermón en una montaña (Mt 5–7), y Lucas, al contrario, diciendo un discurso muy semejante a ése, en una llanura (Lc 1,17-49). Marcos menciona muchas veces el entorno del lago como escenario: los oyentes se aglomeran, entonces, en la orilla;

Jesús habla sentado, desde una barca situada a unos metros del borde, de forma que la superficie de las aguas hiciera de resonador y la palabra pudiera llegar a los oyentes (Mc 1,13; 4,1). Podía llegar a suceder que las gentes se quedaran tanto tiempo escuchándole en pleno campo que al atardecer se dejaran sorprender por la hora de cenar sin haber previsto provisiones con que saciar el hambre; en una ocasión de este tipo se produjo el milagro conocido con el nombre de multiplicación de los panes (Mt 14,13-21 y paralelos).

Pero hay que pensar también en ocasiones más institucionales, como las reuniones de oración en las sinagogas*. En efecto, era habitual pedir a un huésped que estuviera de paso, notable por su saber o por la calidad de su juicio, que pronunciara la homilía tras la lectura de la Torá* (un texto del Pentateuco*) y de la *Haftara** (un texto extraído de un libro profético que ilustraba el pasaje de la Torá previsto para el ciclo de lecturas). Los evangelios mencionan en bastantes ocasiones una enseñanza de ese tipo en las sinagogas (por ejemplo Mt 4,23; 9,35), recibida por lo demás con mayor o menor aceptación según los casos. Jesús tuvo éxito en Cafarnaún, el pueblo en que vivían Pedro y Andrés y donde el mismo Jesús estuvo muchas veces (Mc 1,21; Lc 4,31-32). Pero el resultado fue claramente peor en su aldea de Nazaret, donde se sabía que aunque tuviera un buen nivel de cultura religiosa no había hecho estudios especializados: no era más que el carpintero del pueblo (Mt 13,53-58; Mc 6,1-6; Lc 4,16-24). En ocasiones se le contaba como demérito que no fuera un maestro patentado como los escribas y legistas, pero eso mismo fue también una de las causas de que le acogieran más favorablemente, como señala el evangelio según Marcos: «Y quedaban asombrados de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1,22). Por muy maestro cualificado que uno sea, si la enseñanza que dispensa no hace más que repetir los discursos usuales, lo único que provoca es un aburrimiento educado. Manifiestamente, la enseñanza que proporcionaba Jesús resaltaba sobre la de un buen número de sus contemporáneos.

Sin embargo, originalidad no quiere decir ausencia total de semejanza con la enseñanza de otros maestros. Se ha podido asemejar a Jesús con los fariseos*. Uno de los aspectos seductores de su mensaje era su lectura abierta de la ley* judía, una interpretación desprovista de todo formalismo, sin concesión a la facilidad pero sin rigidez, que con frecuencia se ha comparado con la enseñanza de Hillel, un maestro fariseo de Babilonia, cuya vida incluye numerosos trazos legendarios y del que la tradición dice que murió a la edad de 120 años, alrededor del año 45 de nuestra era. Hillel el liberal se opuso a Shammay el rigorista y los debates entre ambos formaban

parte del folklore judío. Próximo a la corriente farisea en muchos aspectos de su enseñanza, Jesús se opuso muy frecuentemente a ellos a propósito, por ejemplo, de la observancia del sábado. No sólo aceptaba realizar curaciones en ese día, estimando que la salud de un enfermo o de un desvalido es más importante que el respeto minucioso a una lista de trabajos prohibidos en sábado (Mt 12,9-14 y paralelos, Jn 5,8-10; 9,13-16), sino que defendió vigorosamente a sus discípulos que habían recogido espigas un sábado para alimentarse:

Y sucedió que un sábado cruzaba Jesús por los sembrados, y sus discípulos empezaron a abrir camino arrancando espigas. Decíanle los fariseos: «Mira, ¿por qué hacen en sábado lo que no es lícito?». Él les dice: «¿Nunca habéis leído lo que hizo David cuando tuvo necesidad, y él y los que le acompañaban sintieron hambre, cómo entró en la Casa de Dios, en tiempos del sumo sacerdote Abiatar, y comió los panes de la presencia, que sólo a los sacerdotes es lícito comer, y dio también a los que estaban con él?». Y les dijo: «El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado. De suerte que el Hijo del hombre también es señor del sábado» (Mc 2,23-28).

«El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado». La sabiduría de Jesús se apoya, casi en su totalidad, en esta afirmación, próxima, por lo demás, a lo que enseñaban sin duda los maestros fariseos más abiertos. En efecto, en el *Talmud** aparece una afirmación muy próxima a ella: «El sábado está en vuestras manos, porque está dicho: El sábado es para vosotros». (*Talmud*

DOCUMENTO

LA ENSEÑANZA DE HILLEL

El contraste entre las proposiciones rigoristas de Shammay y la enseñanza mucho más abierta de Hillel impresionó mucho a sus contemporáneos; y fue objeto de múltiples anécdotas narradas en el Talmud. La siguiente es una expresión clásica de la diferencia entre los dos maestros:

Otra historia de un extranjero que fue a Shammay y le dijo: «Hazme prosélito, a condición de que me enseñarás toda la Torá en el tiempo que yo pueda resistir apoyándome en un solo pie». Él le rechazó con la vara de medir que tenía en la mano. El extranjero fue a Hillel, que le hizo prosélito diciéndole: «Lo que no quieras para ti no se lo hagas a tu prójimo. Ahí se contiene toda la Torá. El resto no es más que aplicaciones: apréndelo».

(*Talmud de Babilonia*, Shabbat 31a; trad. según J. Bonsirven)

Con este episodio puede emparentarse la respuesta que Jesús dio a un fariseo que le preguntó por el mayor mandamiento de la Ley: «Amarás al SEÑOR tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente: éste es el primero y el principal mandamiento. El segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. En estos dos mandamientos se resume toda la Ley y los Profetas». (Mt 22,37-40)

de Babilonia, Yoma 85b). Sin duda, en lo que Jesús se distinguía de la mayoría de los fariseos de su tiempo, era en que traducía en hechos el contenido de su enseñanza, aunque tuviera que pasar por ser un provocador. Temía escandalizar a los pequeños, pero no dudaba en marcar sus diferencias frente a otros maestros; el debate a veces violento entre maestros judíos formaba parte, por lo demás, de las costumbres de la época. Uno de los puntos sobre los que Jesús escandalizaba más era en la acogida que daba a los pecadores, a los poco observantes, a todos aquellos a los que su estado de vida marginaba de la sociedad de los justos. Entre los Doce* figuraba un publicano*, dicho de otro modo un recaudador de las tasas impuestas a las poblaciones judías por los romanos, un agente del poder colonial, en una palabra un mal judío. La historia de su llamada y de la comida que a continuación tuvieron en su casa, junto con otros tan poco recomendables como él, es justamente célebre:

Cuando se iba de allí, al pasar vio Jesús a un hombre llamado Mateo, sentado en el despacho de impuestos, y le dice: «Sígueme». Él se levantó y le siguió. Y sucedió que estando él a la mesa en la casa, vinieron muchos publicanos y pecadores, y estaban a la mesa con Jesús y sus discípulos. Al verlo los fariseos decían a los discípulos: «¿Por qué come vuestro maestro con los publicanos y pecadores?». Mas él, al oírlo, dijo: «No necesitan médico los que están fuertes sino los que están mal. Id, pues, a aprender qué significa "Misericordia quiero, que no sacrificio" [cita de Os 6,6]. Porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mt 9,9-13).

En coherencia con su anuncio de un amor de Dios universal, Jesús acogía de forma efectiva a todos los pobres de la sociedad, enfermos, desvalidos, viudas, a todos aquellos a quienes su situación física o social mantenía en desventaja. En favor de ellos, sobre todo, utilizaba su poder de sanación. En todo esto todavía no había nada que no fuera muy aceptable por los maestros de su época. Más anormal les resultaba su benevolencia para con los pecadores públicos, en quienes él veía personas desgraciadas o deseosas de perdón más que infractores. Cuando dejó que una prostituta cubriera de besos sus pies en casa del fariseo Simón (Lc 7,36-50) [*véase* p. 112], cuando remitió a sus propios pecados a los acusadores de la mujer adúltera (Jn 7,53–8,11), escandalizó.

La coherencia entre la enseñanza de Jesús y su comportamiento es sin duda uno de los trazos más fuertes de su personalidad. Está también en la raíz de sus principales dificultades. También muchos judíos exigentes en materia de la Torá hablaban mal del Templo y del comercio que en él fomentaban los medios sacerdotales de Jerusalén.

Y también era bastante corriente (Mc 13,1-2) anunciar solemnemente el fin de una situación tan inaceptable. Pero entrar en aquel lugar santo, expulsar a los vendedores y volcar sus mesas, era ir mucho más allá de un mero debate, era sobrepasar toda medida (Mc 11,15-19). Al hacerlo, Jesús se atribuía una autoridad que sus adversarios le negaban y que jugó un papel no desdeñable en el complot que se organizó contra él.

La autoridad del Hijo del hombre

Los historiadores se plantean la cuestión del origen de la enseñanza de Jesús y de la fuerza que emanaba de su persona. Si se analiza el texto de los evangelios, dado que la luz de la Resurrección ilumina de manera retrospectiva los hechos y palabras de Jesús que en ellos se narran, es difícil saber cómo era perceptible su autoridad antes de su muerte. Con todo, hay dos elementos que se pueden resaltar: su forma de orar y su forma de referirse, en sus palabras, a la figura del Hijo del hombre.

Referencia

Jesús, Hijo del hombre

«Hijo del hombre»: la expresión griega que no remite a nada muy concreto en esta lengua, es un calco del hebreo y del arameo. En las lenguas semíticas, un hijo del hombre es un ser humano. Los salmos utilizan la expresión para hablar del ser humano en la fragilidad de su condición: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo del hombre para que de él te cuides?» (Sal 8,5). En esa misma clave, Dios se dirige al profeta Ezequiel llamándole «Hijo de hombre» (Ez 2,1.8).

La expresión tiene otras connotaciones en los textos apocalípticos. Un pasaje en arameo del libro de Daniel alude a un misterioso Hijo de hombre que forma parte de una visión celeste y que, por el contrario, está investido de poder. «Yo seguía mirando, y en la visión nocturna vi venir sobre las nubes del cielo alguien parecido a un [hijo de hombre] ser humano que se dirigió hacia el anciano [Dios] y fue presentado ante él. Le dieron poder, honor y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían (Dn 7,13-14). La interpretación de esta visión, dada unos versículos después, permite saber que se trata de una figura colectiva: el «pueblo de los santos del Altísimo» (Dn 7,27).

Posteriormente esta figura es evocada en términos menos velados en textos judíos apócrifos*, algunos de los cuales han sido objeto de retoques cristianos (*Parábolas de Henoc; 4 Esdras* 13). Se trata en estos casos de una figura individual, no ya colectiva, cuya función se identifica más o menos con la del Mesías, que se manifestará con poder en los últimos tiempos, y que parece existir desde antes de la creación del mundo. Aparece con estos rasgos en el Apocalipsis de san Juan (Ap 1,13; 14,14). Toda esta imprecisión hace casi imposible determinar el sentido que le daba Jesús cuando empleaba esta expresión. [*véase* p. 270; vol. I, p. 448].

Es incontestable que Jesús fue simultáneamente un orante y un maestro de oración. Lucas insiste sobre este punto más que los demás evangelistas. Pero todos lo mencionan. El Padrenuestro, la oración por excelencia de Jesús, existía en formas ya fijas en los tiempos de la redacción de Mateo y de Lucas (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4) [*véase* p. 381]. Juan pone en boca de Jesús largas oraciones que, aunque el texto no se remonte literalmente al mismo Jesús, expresan sus actitudes espirituales fundamentales; se dirigía a Dios como a un padre (Jn 17,1-26). Y el mismo Marcos, que se detiene poco en la vida interior del Maestro, le muestra dejando en plena noche el grupo de sus discípulos para estar a solas: «De madrugada, cuando todavía estaba muy oscuro, se levantó, salió y fue a un lugar solitario y allí se puso a hacer oración» (Mc 1,35). El mismo Marcos transcribe el texto de la oración que Jesús dirigió al Padre unas horas antes de su crucifixión: «¡*Abbá*, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14,36). *Abbá* es un término arameo que significa «papá». Ningún judío, antes de Jesús, se atrevió, al parecer, a utilizar un término tan familiar para dirigirse a Dios.

Caraterístico de Jesús es también el modo como él mismo se llama Hijo del hombre, término que sólo se encuentra en su propia boca y en circunstancias muy particulares: cuando anuncia su sufrimiento y su pasión (así Mc 8,31), cuando habla del advenimiento escatológico del Hijo del hombre (así Mc 13,26), y en otros casos más difíciles de clasificar (así Mt 8,20). Esta apelación ha interrogado mucho a biblistas y teólogos. Lo verosímil es que Jesús la usara en su vida histórica y que esta expresión sitúe a la persona a que se refiere simultáneamente bajo el signo de la fuerza y de la debilidad. Sin duda está relacionada con el hecho de que el entorno de Jesús pensó, en determinados momentos al menos, que él era el Mesías de Israel. Con todo, esto no nos permite conocer qué conciencia tenía Jesús de su propia misión. Sí es posible descubrir en él, con seguridad, una relación muy privilegiada con Dios Padre. Sería presuntuoso querer precisar más.

M. Q.

3.3.
LAS PARÁBOLAS DE JESÚS

LA parábola es un rasgo distintivo de la predicación de Jesús. Si creemos a los evangelios, que nos presentan unas cuarenta parábolas distintas, Jesús se sirvió de ellas profusamente. Por lo general son pequeños relatos muy gráficos que Jesús tomó de prestado de la vida cotidiana de su tiempo. Tratan de fiestas, semillas, vendimias, pastores que guardan sus rebaños, obreros agrícolas que esperan en la plaza del pueblo a que vengan a contratarlos, discrepancias entre acreedores y deudores, etc. Despojadas de su contexto, estas historias pertenecen actualmente a nuestro patrimonio cultural. ¿Quién no conoce, en efecto, la historia del «hijo pródigo», de la oveja perdida o la del buen samaritano?

Aunque fue un elemento característico de su predicación, no fue Jesús quien inventó las parábolas. Son patrimonio común de la humanidad, que habitualmente se ha comunicado mediante historias, refranes y sentencias. Por lo general, con la intención de convencer a un interlocutor o recordarle una verdad nacida de la experiencia. Las historias y las comparaciones son, en esos casos, más apropiadas que el lenguaje directo, pues sugieren sin encerrar, favorecen la reflexión apelando tanto a la imaginación y a lo afectivo como a la inteligencia propiamente dicha. Todo esto es muy perceptible en esta parábola tomada del sufismo:

Una tarde Rabya escrudriñaba el suelo a la puerta de su choza.
– ¿Qué buscas Rabya?, le preguntaron sus vecinos.
– He perdido mi aguja, respondió la anciana.
Los vecinos se pusieron a buscar con ella.
Uno dijo:
– Rabya, va a anochecer y no vamos a tener tiempo para rastrear toda la calle. Intenta recordar dónde se te cayó la aguja.
– ¡La perdí en casa, dentro en mi casa!, respondió.

– Pero entonces, le dijeron extrañados sus vecinos, ¿por qué la buscas en la calle?

– Porque aquí hay luz, explicó Rabya, mientras que mi casa es oscura como boca de lobo.

– ¡Pero bueno, Rabya, protestó uno, ni con toda la luz del mundo vas a encontrar una aguja que no está aquí! ¡Entra en tu casa y enciende tu lámpara!

Rabya se echó a reír:

– ¿Qué astutos sois cuando se trata de cosas banales! Pero, ¿cuándo vais a usar vuestra inteligencia para vivir en profundidad? Os veo a todos vosotros buscando fuera lo que habéis perdido dentro. ¿Creéis que vais a encontrar a Dios en el mundo exterior? ¿Creéis que le habéis perdido en alguna sitio fuera de vosotros mismos? Rabya dejó plantados allí mismo a sus vecinos, avergonzados, y se metió en su casa.

LAS PARÁBOLAS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En la utilización de sus parábolas Jesús se inspiró en la tradición bíblica, más que en cualquier otra corriente sapiencial o religiosa. En efecto, aunque no pueda hablarse propiamente de parábolas, a los autores bíblicos les gusta ilustrar su reflexión con sentencias o historias tomadas de la vida cotidiana. Son los *meshalim**. El *mashal**, palabra difícilmente traducible, evoca, según su etimología, una enseñanza basada en una comparación.

En el Antiguo Testamento, puede revestir distintas formas. Muchas veces está emparentada con la sabiduría popular al modo de un adagio o de un refrán. Expresa, entonces, una verdad de experiencia: «No ha de cantar victoria quien ciñe la espada, sino quien la desciñe» (1 R 20,11); dicho que podría corresponder al conocido proverbio: «No hay que vender la piel del oso antes de matarlo».

Puede aparecer también bajo la forma de una historia, como la que el profeta Natán contó al rey David, después de que éste hizo matar al esposo de Betsabé. De hecho, Natán podría haber acusado directamente a David de asesinato y adulterio. Pero prefirió someter a su consideración el siguiente caso:

Había dos hombres en una ciudad, el uno era rico y el otro era pobre. El rico tenía ovejas y bueyes en gran abundancia; el pobre no tenía más que una corderilla, sólo una, pequeña, que había comprado. Él la alimentaba y ella iba creciendo con él y sus hijos, comiendo su pan, bebiendo en su copa, durmiendo en su seno igual que una hija. Vino un visitante donde el hombre rico, y, dándole pena tomar su ga-

nado, sus vacas y sus ovejas, para dar de comer a aquel hombre llegado a su casa, tomó la ovejita del pobre y dio de comer a aquel hombre llegado a su casa.

¿Qué hará David al escuchar esta historia? Reaccionará, con toda seguridad, condenando al rico que usurpó lo único que tenía el pobre. Lo que no sabía David es que, al enunciar su veredicto, estaba pronunciando su propia condena. La continuación del relato lo ilustra perfectamente, al mismo tiempo que desvela la fuerza de la parábola, que toca el corazón de David más que cualquier discurso y prepara su futuro arrepentimiento:

David se encendió en gran cólera contra aquel hombre y dijo a Natán: «¡Vive Yahvé! que merece la muerte el hombre que tal hizo. Pagará cuatro veces la oveja, por haber hecho semejante cosa y por no haber tenido compasión». Entonces Natán dijo a David: «Tú eres ese hombre» (2 S 12,1-7).

Contando esta historia, Natán evitó una acusación y condena demasiado abrupta que hubiera podido romper el diálogo entre él y David. Mejor aún, condujo a David a reconocer por sí mismo la gravedad del mal que había cometido. El efecto es completamente distinto. Esta historia manifiesta también que muchas veces la parábola se inscribe en una estrategia que no está desprovista de cierta añagaza.

LAS PARÁBOLAS EN LA LITERATURA RABÍNICA

La parábola, que es frecuente en la Biblia, se desarrollará en la literatura rabínica*, aunque hay que reconocer que las citas anteriores a la era cristiana son raras. Las parábolas rabínicas, que son diferentes de las del Antiguo Testamento, ilustran habitualmente la Escritura y escrutan la Tora*, para desvelar su profundidad y riqueza. Como en los dos ejemplos que vamos a poner, su enseñanza conduce simultáneamente a una reflexión sobre la relatividad del tiempo o la fragilidad de la vida, y al conocimiento de la Torá como medida de todas las cosas:

Cuando murió Rabí Bûn, el hijo de Rabí Hiyya, vino Rabí Zeira e hizo este discurso de despedida: «Dulce es el sueño del obrero, coma poco o coma mucho» (Qo 5,11). ¿A quién le compararemos? A un rey que había contratado a muchos obreros. Había uno que se defendía muy mal con su trabajo. ¿Qué hizo el rey? Le dedicó a hacer con él la ronda de la calle. Cuando cayó la tarde, los obreros vinieron a recibir su salario y el rey pagó también el salario completo a ese obrero. Los

otros se quejaban diciendo: Nosotros nos hemos fatigado todo el día, mientras que ese sólo ha trabajado dos horas ¡y le da el salario completo como a nosotros! Y el rey les dijo: Éste se ha fatigado en dos horas más que vosotros en toda la jornada.

Del mismo modo, Rabí Bûn en veintiocho años se ha fatigado estudiando la Torá años más que otro discípulo sagaz hubiera podido hacerlo en cien años (Jeremías Berakhot II, 8,5c).

Se comprende la reacción de los obreros ante ese rey que no respeta las reglas del trabajo; porque el dinero debe ser proporcional al tiempo dedicado. Pero... el rey tiene sus propios criterios: para él, no es la duración del trabajo lo que cuenta, sino su calidad y su intensidad, sobre todo cuando se trata de estudiar la Torá. Aunque el contexto sea distinto, puesto que el escenario es ahora un jardín, también se trata de la Torá en esta otra parábola que, como la precedente, tiene el origen de su enseñanza en un versículo de la Escritura:

«Si tú escuchas de verdad la voz de Yahvé tu Dios, cuidando de practicar todos sus mandamientos...» (Dt 28,1).

Rabí Shim'on ben Halafta dijo: «El que ha estudiado la Torá sin ponerla en práctica será castigado con mayor rigor que quien no la ha estudiado nada». ¿A qué es comparable esto? A un rey que tenía un jardín. Puso en él a dos empleados: uno plantó árboles, luego, los cortó. El otro no plantó nada, y no cortó nada. ¿Contra quién se encolerizará el rey? ¡Ciertamente contra quien primero plantó y luego cortó!

Del mismo modo, quien ha estudiado las palabras de la Torá sin ponerlas en práctica será castigado con mayor rigor que quien no las ha estudiado en absoluto. ¿De dónde lo sabemos? De lo que está dicho: «¡Que se haga gracia al malvado! No ha aprendido la justicia» (Is 26,10). Pero si ha aprendido y no lo pone en práctica, no se le hará gracia. Por eso está escrito: «Envejece poniendo en práctica todos sus mandamientos» (Deuteronomio Rabba VII, 4).

Esta parábola es sorprendente. Pues tanto con el comportamiento de un empleado como con el del otro, ¡el caso es que el jardín se queda pelado y sin árboles! Sin embargo, si la cólera no se ejerce del mismo modo contra los dos empleados es porque uno de ellos, aunque sabe plantar, no saca beneficio de su saber hacer. La enseñanza que sigue aclara, por eso, el sentido de la parábola: «Del mismo modo, quien ha estudiado las palabras de la Torá sin ponerlas en práctica será castigado con mayor rigor que quien no las ha estudiado en absoluto».

Tras esta parábola, como en la mayoría de las parábolas rabínicas, se oculta, por tanto, una invitación a reconsiderar la propia exis-

tencia y a no equivocarse en las opciones de vida que uno toma. La Torá es lo único que cuenta. Sin embargo: ¡atención, no basta con estudiar la Torá, hay que ponerla en práctica!

LAS PARÁBOLAS Y JESÚS

A diferencia de los rabinos*, para quienes la enseñanza en parábolas era, al parecer, una práctica secundaria, Jesús las utilizó profusamente. Si damos crédito a los evangelios, eran, incluso, un elemento esencial de su enseñanza. A diferencia de las parábolas rabínicas que se desenvuelven en una gama estereotipada de personajes clave (el rey y sus súbditos, el rey y su hijo, el amo y sus criados), Jesús extrajo la materia de sus parábolas de la vida cotidiana más amplia y puso en escena figuras de todos los días: el sembrador y su campo, los pescadores en la ribera, la mujer que amasa la harina, un padre y su hijo, un encargado de obra y los obreros, un pastor que pierde una oveja. Finalmente, la parábola rabínica servía por lo general de comentario de la Escritura o de la Torá, pero Jesús la sacó de ese marco e hizo de ella un lugar privilegiado de su enseñanza. No es extraño, por tanto, encontrar parábolas suyas en contextos muy distintos.

Situaciones conflictivas o de incomprensión

Con mucha frecuencia, en el Nuevo Testamento las parábolas se producen en situaciones conflictivas: así cuando Jesús, contestado, prefiere responder a las críticas contando historias que parecen venir directamente de la vida cotidiana. Por ejemplo, a quienes se le oponían porque acogía benévolamente a los pecadores y comía con ellos, Jesús les dirigió tres parábolas: la de la oveja perdida y recobrada por su dueño, que deja las otras 99 que tenía para ir a buscarla; la de la moneda que la mujer encuentra después de volver patas arriba toda la casa buscándola; la de un hijo al que su padre reencuentra tras años de ausencia y alejamiento (Lc 15,1-32) [*véase* p. 400].

Estas tres parábolas son una ilustración tanto de la habilidad de Jesús como de la fuerza que contiene el género parabólico. Pues Jesús podría haber respondido directamente a la crítica de los que no veían con buenos ojos las relaciones que frecuentaba y su manera de vivir; habría corrido el riesgo de encapsularlos en su incomprensión o de romper todo contacto con ellos. Pero Jesús, al contarles estas parábolas, desplaza el debate y abre a sus interlocutores a un más allá distinto en el que ellos mismos pueden proyectarse o reconocerse. Desde ese momento, optando por no juzgar o no condenar

a sus interlocutores, les abre un camino por el que les sea posible su encuentro con el Padre. La parábola se convierte así en una invitación a salir de las propias certezas y prejuicios para ponerse en el camino de la acogida de la novedad de Dios.

Otro dramatismo tiene el episodio en el que vemos a Jesús sentado a la mesa en casa de un fariseo* llamado Simón (Lc 7,36-50). Llega, entonces, una mujer que se le acerca, derrama sobre sus pies las lágrimas de su llanto, le seca los pies con sus cabellos y los cubre de besos y de perfume. Descolocado, Simón se extraña: «Si éste fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, una pecadora». Ya ha hecho su juicio. Es un veredicto tanto sobre Jesús como sobre la mujer. ¿Qué hará Jesús? ¿Protestará? ¿Se marchará? No; pide la palabra y cuenta esta parábola: «Un acreedor tenía dos deudores: uno le debía quinientos denarios, y el otro cincuenta. Como no tenían para pagarle, perdonó a los dos». Y viene, a continuación, la pregunta de Jesús: «¿Quién de ellos le amará más?». La respuesta es evidente y no se hace esperar: «Supongo que aquel a quien perdonó más». Tiene razón y Jesús se lo subraya, pero lo hace para comparar, enseguida, la actitud que aquella mujer había tenido con él con todo lo que el fariseo Simón no había hecho con él. Llegados a este punto, a Simón no le queda más remedio que reconsiderar todo lo que había dicho, tanto sobre Jesús como sobre la mujer. Se había equivocado. Pero Jesús hizo todo lo posible para que no se rompiera el diálogo y para que Simón accediera, por sí mismo, a la verdad.

Más aún, en un contexto más trágico, vemos a Jesús llevar a los sumos sacerdotes y a los escribas a pronunciar su propia condena (Mt 21,33-46). La escena se sitúa tras el relato de la historia de un propietario que envió a sus criados a percibir de sus arrendatarios lo que le correspondía de la cosecha de sus viñedos. Pero apalearon a unos y mataron a otros. Como último recurso, el propietario de la viña les envío a su propio hijo. Pues bien, no contentos con haber maltratado y matado a los que les había enviado antes, mataron también al hijo del dueño de la viña y le arrojaron fuera de ella. ¿Qué hará el dueño de la viña? Es la pregunta que Jesús plantea a los que le escuchan. Y no tienen más que una respuesta: «A esos miserables les dará una muerte miserable y arrendará la viña a otros labradores, que le paguen los frutos a su tiempo». Pero su propia respuesta retumba como una autocondena. Y ellos no tardaron en comprenderlo, porque, escribe el evangelista Mateo, «los sumos sacerdotes y los fariseos, al oír sus parábolas, comprendieron que estaba refiriéndose a ellos. Y trataban de detenerlo, pero tuvieron miedo a la gente,

porque lo tenían por profeta». Hasta ahí llega la fuerza de la parábola. [*véase* p. 341].

En el marco de una enseñanza

Junto a parábolas que Jesús pronunció en un contexto de oposición o de incomprensión, hay otras que ilustran un aspecto de su enseñanza o conducen a los oyentes a progresar en la comprensión de su mensaje. Es el caso de la célebre parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37). Viene a continuación de un debate entre Jesús y un legista que le había preguntado qué debía hacer para tener vida eterna. No quedando satisfecho con su propia respuesta –«Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, y a tu prójimo como a ti mismo»–, el legista le había vuelto a preguntar: «¿Y quién es mi prójimo?». Al contar esta parábola, Jesús le amplió su horizonte: el prójimo es todo ser humano que necesite que tú estés cerca de él, sobre todo en que pasa un aprieto:

Jesús respondió: «Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de salteadores que, después de despojarle y darle una paliza, se fueron, dejándole medio muerto. Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote y, al verle, dio un rodeo. De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio le vio y dio un rodeo. Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verle tuvo compasión. Acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y le montó luego sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al posadero, diciendo: "Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva". ¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?». Él dijo: «El que practicó la misericordia con él». Díjole Jesús: «Vete y haz tú lo mismo» (Lc 10,30-37).

Las parábolas del Reino

Mencionemos, en fin, las numerosas parábolas que evocan el Reino de Dios. Son una de las mayores características de la enseñanza de Jesús, que nunca dice qué es el Reino de Dios, sino siempre a qué se parece.

Algunas de ellas insisten en el irresistible crecimiento del Reino de Dios e invitan a descubrir en lo infinitamente pequeño la promesa de su esplendor futuro: son las parábolas del grano de mostaza, de la levadura, y también la de la semilla que crece sola:

También decía: «El Reino de Dios es como un hombre que echa el grano en la tierra; duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él sepa cómo. La tierra da el fruto por sí misma; primero hierba, luego espiga, después trigo abundante en la espiga. Y cuando el fruto lo admite, en seguida se le mete la hoz, porque ha llegado la siega» (Mc 4,26-29).

Otras parábolas, como la de los obreros que, aunque contratados a última hora, fueron pagados como los de la primera hora, ilustran la crisis que provoca la realidad del Reino de Dios (Mt 20,1-16). Pues, aunque nada tiene de extraño que un patrón contrate trabajadores a distintas horas del día, la justicia requeriría que los contratados a última hora recibieran un salario en proporción al trabajo que habían desarrollado. Pero no es eso lo que sucede en la parábola y los contratados a primera hora murmuran contra el dueño de la casa: «Estos últimos no han trabajado más que una hora, y les pagas como a nosotros, que hemos aguantado el peso del día y el calor».

Sobre el mismo tema del Reino de Dios, algunas parábolas subrayan el carácter violento, repentino e imprevisible de su venida. Son una invitación a estar preparados; y el Reino se perfila, a veces, bajo el aspecto de juicio de Dios. Así en la célebre escena del juicio final (Mt 25,31-46), en la del ladrón que puede venir en cualquier momento (Mt 24,43-44), y también en esta otra:

Entonces el Reino de los cielos será semejante a diez vírgenes, que, con su lámpara en la mano, salieron al encuentro del novio. Cinco de ellas eran necias, y cinco prudentes. Las necias, en efecto, al tomar sus lámparas, no se proveyeron de aceite; las prudentes, en cambio, junto con sus lámparas tomaron aceite en las alcuzas. Como el novio tardara, se adormilaron todas y se durmieron. Mas a media noche se oyó un grito: «¡Ya está aquí el novio! ¡Salid a su encuentro!». Entonces todas aquellas vírgenes se levantaron y arreglaron sus lámparas. Y las necias dijeron a las prudentes: «Dadnos de vuestro aceite, que nuestras lámparas se apagan». Pero las prudentes replicaron: «No, no sea que no alcance para nosotras y para vosotras; es mejor que vayáis donde los vendedores y os lo compréis». Mientras iban a comprarlo, llegó el novio, y las que estaban preparadas entraron con él al banquete de boda, y se cerró la puerta. Más tarde llegaron las otras vírgenes diciendo: «¡Señor, señor, ábrenos!». Pero él respondió: «En verdad os digo que no os conozco». Velad, pues, porque no sabéis ni el día ni la hora (Mt 25,1-13).

¿QUÉ DECIR COMO CONCLUSIÓN?

Las parábolas están amasadas con la vida, los gestos, los encuentros y los conflictos de Jesús. Reflejan y traducen su ministerio de acogida, de perdón y de amor. Ilustran su enseñanza a la vez que orientan y conducen al mundo de Dios. Porque aunque en apariencia son simples, crean una brecha entre el mundo de los hombres y el de Dios. Así, la justicia querría que los obreros de la última hora fueran pagados en función del tiempo que trabajaron; el derecho exigiría que el hijo que malgastó su parte de la herencia paterna fuera dejado en la calle; la prudencia recomendaría que el propietario de la viña no enviara a su hijo único a los arrendatarios que acababan de apalear y matar a sus criados. Pues bien, nada de eso sucede. Sino todo lo contrario. En todos los casos, el amor prima sobre el derecho, la misericordia sobre la justicia.

De hecho, muy pronto, las comunidades cristianas reconocieron en Jesús muerto y resucitado la presencia transformadora y oculta del Reino de Dios que él mismo había anunciado en sus parábolas. Descubriéndole tras la figura del pastor que se fue a buscar la oveja perdida, o tras la figura del sembrador, o tras la del esposo que tarda en llegar, la comunidad cristiana confesará a Jesús como la Parábola de Dios. Reconocerá en él al Hijo de Dios que introduce a la humanidad en el mundo divino que nunca llegaremos a poseer, pero que necesitamos acoger –en la medida en que seamos capaces de percibirlo– para vivir de él y en él. Y eso, acogiendo su irreductible novedad. Pues ¿se ha visto alguna vez a un pastor abandonar 99 ovejas en el desierto para irse a buscar una sola que se ha perdido? ¿Se ha visto alguna vez a un señor de casa y hacienda que volviendo en plena noche de un largo viaje se ponga a servir a sus criados en vez de hacerse servir por ellos?

P.D.

3.4.
Curaciones y exorcismos en los evangelios

LA originalidad de Jesús respecto a otros profetas y sabios de su tiempo no se limita a la fuerza de su palabra ni a su abierta acogida de los pequeños, pobres y pecadores. Mientras vivió tuvo fama de ser un taumaturgo. Numerosos milagros acompañaban su predicación. A veces, los textos sólo los evocan de forma global, en sumarios. Así este versículo de Mateo: «Su fama llegó a toda Siria; y le trajeron todos los que se encontraban mal con enfermedades y sufrimientos diversos, endemoniados, lunáticos y paralíticos, y los curó» (Mt 4,24).

Pero algunos de ellos son relatados con detalle: veintisiete relatos de milagros distintos aparecen repartidos por los cuatro evangelios, en su mayoría curaciones –a las que hay que añadir unas resurrecciones– y exorcismos; los otros, milagros sobre la naturaleza, de los que el más conocido es la multiplicación de los panes, no tienen la misma significación. He aquí el texto de uno de ellos, tomado del evangelio según Lucas, interesante porque se le puede comparar con relatos análogos del Antiguo Testamento o de la vida de Apolonio de Tiana, célebre taumaturgo griego del primer siglo:

A continuación se fue [Jesús] a una ciudad llamada Naín. Iban con él sus discípulos y una gran muchedumbre. Cuando se acercaba a la puerta de la ciudad sacaban a enterrar a un muerto, hijo único de su madre, que era viuda; la acompañaba mucha gente de la ciudad. Al verla, el Señor tuvo compasión de ella y le dijo: «No llores». Y, acercándose, tocó el féretro. Los que lo llevaban se pararon, y él dijo: «Joven, a ti te digo: Levántate». El muerto se incorporó y se puso a hablar, y él se lo dio a su madre. El temor se apoderó de todos y glorificaban a Dios, diciendo: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros», y «Dios ha visitado a su pueblo». Y lo que se decía de él se propagó por toda Judea y por toda la región circunvecina (Lc 7,11-17).

Otras veces la curación se alcanza por la expulsión de un demonio –o espíritu impuro– que se ha posesionado de alguien. El primer prodigio cumplido por Jesús en el evangelio según Marcos es de este tipo. El evangelista subraya que el gesto de Jesús ilustra su autoridad, que tiene su fundamento tanto en la fuerza de su palabra como en su poder sobre Satanás y sus émulos:

Llegan a Cafarnaún. Al llegar el sábado entró en la sinagoga y se puso a enseñar. Y quedaban asombrados de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas. Había precisamente en su sinagoga un hombre poseído por un espíritu inmundo, que se puso a gritar: «¿Qué tenemos nosotros contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres tú: el Santo de Dios». Jesús, entonces, le conminó diciendo: «Cállate y sal de él». Y agitándole violentamente el espíritu inmundo, dio un fuerte grito y salió de él. Todos quedaron pasmados de tal manera que se preguntaban unos a otros: «¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva, expuesta con autoridad! Manda

BIBLIA

CURACIONES EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Algunos relatos del Antiguo Testamento relatan la vuelta a la vida de un muerto, gracias a la intervención de un profeta. El que vamos a transcribir se atribuye al profeta Elías que vivió en le siglo IX a.C. [*véase* vol. I, p. 276]. El profeta fue hospedado por un viuda que no tenía más que un hijo. Podemos constatar que la autoridad de Jesús sobre la muerte es mayor que la de Elías. El texto de san Lucas, en el episodio de Naín, se inspira, sin embargo, en este otro relato más antiguo:

Después de esto, el hijo de la dueña de la casa cayó enfermo; la enfermedad se agravó hasta el punto de que no le quedaba ya aliento. Entonces ella dijo a Elías: «¿Se acabó todo entre tú y yo, hombre de Dios? ¡Has venido a recordarme mis faltas y a causar la muerte de mi hijo!». Elías respondió: «Entrégame a tu hijo». Él lo tomó de su regazo y lo subió a la habitación de arriba, donde él vivía, y lo acostó en su lecho. Luego clamó a Yahvé, diciendo: «Yahvé, Dios mío, ¿vas a hacer mal también a la viuda que me hospeda, causando la muerte de su hijo?». Se tendió tres veces sobre el niño, y gritó a Yahvé: «Yahvé, Dios mío, que vuelva la vida de este niño a su cuerpo». Yahvé escuchó el grito de Elías, y volvió la vida del niño a su cuerpo y revivió. Elías tomó al niño, lo bajó de la habitación de arriba al interior de la casa y lo entregó a su madre. Dijo Elías: «Mira, tu hijo está vivo». La mujer dijo a Elías: «Ahora sé que eres un hombre de Dios, y que la palabra de Yahvé está de verdad en tu boca»
(1 R 17,17-24)

En los dos relatos se trata de un «hijo único» (Lc 7,12 y 1 R 17,12) a cuyas madres se encuentra «junto a la puerta de la ciudad» (Lc 7, 12 y 1 R 17,10). Después del milagro, también Jesús «se lo dio a su madre» (Lc 7,15 y 1 R 17,23). Además, en ambos casos el hombre de Dios es aceptado como profeta: las gentes de Naín ven en Jesús al hombre mediante el cual «Dios ha visitado a su pueblo», es decir alguien que viene a traer la salud y la vida, mientras que la viuda de Sarepta reconoce en Elías a «un hombre de Dios» en cuya boca «la palabra de Dios está en verdad» (1 R 17,24).

hasta a los espíritus inmundos y le obedecen». Bien pronto su fama se extendió por todas partes, en toda la región de Galilea (Mc 1,21-28).

Varias son las cuestiones que se plantean a propósito de los milagros de Jesús. La primera es saber si realmente tuvieron lugar o si son relatos legendarios. Difícilmente se puede responder a esta pregunta con independencia de las convicciones de quien la plantea. La palabra «milagro» –el Nuevo Testamento habla más bien de «poderes», «prodigios» o «signos»– pertenece al vocabulario de la fe. Un agnóstico o un increyente hablará más bien de fenómenos inexplicables en las actuales condiciones del saber científico. Lo que sí es cierto es que a los ojos de los contemporáneos de Jesús, creyentes todos ellos en uno o en varios dioses, Jesús realizó prodigios irrealizables por un hombre limitado a sus propias fuerzas. Sus contemporáneos se preguntaban si actuaba en nombre del Dios de Israel o en nombre del diablo, pero nadie parece haber puesto en duda su poder sobrenatural. Testigo esta reflexión de unos escribas que bajaron de Jerusalén a Galilea: «Está poseído por Beelzebul» y también: «por el príncipe de los demonios expulsa los demonios» (Mc 3,22).

Jesús –y con esto tocamos otra cuestión que se plantea, la del sentido de sus milagros– no buscó hacerse publicidad a partir de sus curaciones; al contrario. Algunos de ellos los realizó casi a pesar suyo, como el de la mujer afectada de pérdidas de sangre, que se encontró curada con sólo tocar la franja de su manto (Mc 5, 25-34).

DOCUMENTO

CURACIONES EN LA ANTIGÜEDAD PAGANA

En la antigüedad greco-romana, se atribuyeron numerosos milagros de curaciones al dios Asclepio (en latín Esculapio). En Asia Menor, en Pérgamo, se han descubierto los restos de un templo que estuvo dedicado a él. Además de los edificios destinados a acoger la estatua del dios y los espacios dedicados al culto, tenía dormitorios y cuartos de incubación. En efecto, la persona que deseaba obtener una curación pasaba, con mucha frecuencia, varias noches cerca del dios. He aquí el texto de una estela encontrada en Epidauro, en Grecia, en la que se relata la curación de un niño mudo en un santuario de Asclepio:

Vino al santuario para recuperar la voz. Pues bien, como ya había ofrecido el sacrifico previo y cumplido los ritos tradicionales, el pequeño esclavo piríforo [portador del fuego] del dios le mandó, mirando fijamente al padre del niño, prometer entregar ofrendas de agradecimiento durante aquel mismo año, si obtenía la curación por la que había venido. Entonces, el niño gritó inmediatamente: «Lo prometo». Estupefacto, el padre le ordenó que repitiera lo que acababa de decir. Y él niño lo repitió, y desde ese momento quedó curado.
(según trad. de A. J. Festugière)

No es imposible que existiera un centro de curación dedicado a Asclepio en el mismo Jerusalén, al noreste de la ciudad vieja, cerca de la actual iglesia de Santa Ana.

Por lo demás, la posibilidad que Jesús tenía de actuar de forma milagrosa dependía de la actitud de la persona que apelaba a él. A la mujer de que acabamos de hablar, le dijo: «Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz y queda curada de tu enfermedad» (Mc 5,34). Sin esa actitud de fe, por ejemplo en Nazaret o en los pueblos que no depositaban en él su confianza, el evangelista subraya claramente que Jesús se encontraba sin posibilidades: «Y no podía hacer allí ningún milagro, a excepción de unos pocos enfermos a quienes curó imponiéndoles las manos. Y se maravilló de su falta de fe» (Mc 6,5-6). Muy frecuentemente, tras haber realizado una curación, Jesús pedía silencio a la persona curada y a su entorno; parece que rechazaba el éxito que pudiera proporcionarle su obra taumatúrgica. Después de devolver el oído y la palabra a un sordomudo, «les mandó que a nadie se lo contaran. Pero cuanto más se lo prohibía, tanto más ellos lo publicaban» (Mc 7,36). Pero parece que en este tema fue muy mal obedecido.

En efecto, los milagros evangélicos no parecen tener la finalidad de probar nada sobre Jesús, y menos aún atraer la atención sobre él. Una pequeña escena relatada por Mateo y por Lucas es sumamente iluminadora al respecto. Se sitúa antes de que fuera asesinado Juan el Bautista:

DOCUMENTO

APOLONIO DE TIANA

Un célebre curandero perteneciente a la corriente filosófica neopitagórica, Apolonio de Tiana, murió en Éfeso, año 97 de nuestra era. Le conocemos por la *Vida de Apolonio*, escrita alrededor de un siglo después por Filóstrato el Anciano (muerto hacia el 200 d.C.). Varios de los milagros y exorcismos que se le atribuyen se han comparado a los realizados por Jesús, como éste:

Otro milagro de Apolonio. A una muchacha se la dio por muerta en el momento de su boda. El novio acompañaba las andas con las lamentaciones propias de una boda no consumada. Se lamentaba con él también Roma, pues sucedía que la muchacha era de una familia de rango consular. Así pues, Apolonio, que se hallaba casualmente presente en el duelo, dijo: «Poned las andas en el suelo, pues os haré cesar del llanto por la muchacha». E inmediatamente preguntó qué nombre tenía. La gente pensaba que pronunciaría un discurso, como los discursos funerarios y que mueven al llanto. Pero él, sin más que tocarla y decirle algo en secreto, despertó a la muchacha de su muerte aparente. La joven recobró el habla y volvió a la casa de su padre, como Alcestis, vuelta a la vida por Heracles. Al regalarle los allegados de la muchacha ciento cincuenta mil sestercios, dijo que se los daba como dote a la joven. Sea que descubrió en ella una chispa de vida que se les había escapado a los que la cuidaban (se dice que Zeus hacía lloviznar y que ella despedía vapor por su cara), sea que a una vida que se había extinguido le había devuelto el calor y reanimado, la comprensión de esto se ha vuelto misteriosa, no sólo para mí, sino también para los que se hallaban presentes.

(Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* IV, 45; trad. de Alberto Bernabé Pajares)

Juan, que en la cárcel había oído hablar de las obras de Cristo, envió a sus discípulos a decirle: «¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?». Jesús les respondió: «Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!» (Mt 11,2-6).

En este caso, como en muchos otros, Jesús no respondió directamente a la pregunta que se le hizo. Pidió a sus interlocutores modificar su mirada sobre los acontecimientos de los que todo el que se acercaba a él podía ser testigo. Los pobres de todo tipo, tanto los enfermos como los excluidos y desesperados, descubrían una esperanza en los gestos de Jesús y en sus palabras. Situaciones que parecían no tener salida tenían de pronto un futuro. Esto es todo. Con lo cual estamos diciendo simultáneamente muy poco y mucho: la respuesta a la cuestión de saber quién es Jesús pertenece a quien se la plantea, pero se le dan indicadores de los que puede aprovecharse. Otra forma de decir lo mismo es que las curaciones evangélicas son signo de salud –los términos «curar» y «salvar» son empleados muchas veces el uno por el otro– o del Reino de Dios: este Reino tiene una realidad objetiva, pero también depende de quien lo busca. No puede existir sin él.

REFERENCIA

DEMONIOS Y EXORCISMOS

¿Qué pensar de los numerosos relatos bíblicos que ponen en escena demonios o espíritus impuros? ¿Hay que tomarlos al pie de la letra o no son más que una forma de hablar habitual en aquella época?

Es cierto que durante mucho tiempo ciertas enfermedades se tuvieron por posesiones demoniacas. Tal era el caso de la epilepsia, y eso hasta el siglo XIX en ciertas zonas de Europa. El evangelio según Marcos narra un exorcismo sobre un niño, realizado por Jesús; la descripción que el padre ofrece del estado de su hijo corresponde claramente a los síntomas de una crisis de epilepsia: «echa espumarajos, rechina los dientes y se queda rígido» (Mc 9,14-29). En este terreno, como en otros, los textos bíblicos son reflejo de una cultura y de una época.

¿Es necesario, sin embargo, explicar todos los casos de posesión mediante fenómenos patológicos o paranormales? Los agnósticos así lo hacen. Pero no las Iglesias cristianas, por lo general. En la Iglesia católica, por ejemplo, sigue existiendo la función del sacerdote exorcista y sigue habiendo uno en cada diócesis. Aunque lo más ordinario es que tenga que orientar todo el asunto a dar consejos de orden psicológico a las personas que se le presentan creyéndose poseídas –o que otros piensan de ellas que lo están–, con todo hay casos en que sí practican los ritos del exorcismo.

REFERENCIA

LOS NOMBRES DE SATÁN EN EL NUEVO TESTAMENTO

El poder del mal recibe muchos nombres en el Nuevo Testamento. Por lo demás, no es un poder único. El jefe de este imperio tiene auxiliares [*véase* vol. I, pp. 455 y 482]. Tres de sus nombres proceden del hebreo:
- Satán, el más usado, significa «el Acusador» o «el Adversario»;
- Belcebú, es una deformación despreciativa de una palabra hebrea que significa Baal-el Príncipe; Baal era una divinidad cananea;
- Beliar o Belial, término usado en los escritos esenios de Qumrán, cuyo sentido hay que aproximar a «nada» o a «inválido»; (sólo se utiliza una vez en el Nuevo Testamento, en 2 Co 6,15).

Los demás nombres están formados a partir de raíces griegas:
- Diablo viene del verbo griego *diaballo*, dividir. El diablo es un divisor.
- Demonio es un nombre común; en griego *daimon* designa a una divinidad menor, que puede ser benéfica o maléfica. El Nuevo Testamento la reserva para Satán o alguno de sus auxiliares. De un poseso se dice fácilmente que «tiene un demonio» sin especificar cuál. A este propósito es interesante señalar que cuando un demonio se expresa por la boca de un poseído, unas veces habla en primera persona del singular y otras en primera persona del plural. Así en Mc 5,9: «Mi nombre es *Legión, porque somos muchos*».

Esto es coherente con la forma en que los evangelios hablan de la identidad de Jesús. Por lo general Jesús no anuncia quién es él. Cuando los demonios –que están bien informados– le desvelan, él les hace callar. Cuando Juan el Bautista, mediante una embajada, le hace esa misma pregunta, Jesús les orienta a que no fijen en él su mirada sino en sus obras. Cuando él mismo pregunta a sus discípulos para ayudarles a percibir algo de su identidad, no les pregunta: «¿Quién soy yo?», sino «¿Quién dicen los hombres que soy yo?», y un poco después: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mc 8,27-29). Es la actitud del creyente la que hace la fe, no la naturaleza de la persona de Jesús considerada de modo general o impersonal.

La finalidad de los milagros evangélicos no es provocar la fe. Caminan a la par con ella, allí donde existe. Y la abren a una dimensión más amplia: la salud y la curación de todos los pobres. Pero, claro está, sigue siendo necesario ser pobre para que esto resuene como Buena Noticia.

M. Q.

3.5.
Los signos del Mesías de Israel

ADEMÁS de curaciones y exorcismos, los evangelios* relatan cierto número de milagros que suelen denominarse «sobre la naturaleza», pues Jesús se muestra en ellos victorioso sobre elementos naturales como el agua, el mar y la tempestad. Entre estos milagros está el de las bodas de Caná en las que Jesús convirtió el agua en vino (Jn 2,1-11), la tempestad calmada (Mt 8,18.23-27; Mc 4,34-41; Lc 8,22-25) y su caminar sobre las aguas del lago. He aquí el relato de la tempestad calmada, según la versión de Marcos:

Este día, al atardecer, les dice: «Pasemos a la otra orilla». Despiden a la gente y le llevan en la barca, como estaba; e iban otras barcas con él. En esto, se levantó una fuerte borrasca y las olas irrumpían en la barca, de suerte que ya se anegaba la barca. Él estaba en popa, durmiendo sobre un cabezal. Le despiertan y le dicen: «Maestro, ¿no te importa que perezcamos?». Él, habiéndose despertado, increpó al viento y dijo al mar: «¡Calla, enmudece!». El viento se calmó y sobrevino una gran bonanza. Y les dijo: «¿Por qué estáis con tanto miedo? ¿Cómo no tenéis fe?». Ellos se llenaron de gran temor y se decían unos a otros: «Pues ¿quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?» (Mc 4,35-41).

Jesús exorcizó al mar («¡Calla, enmudece!»), como exorcizó al poseído de Cafarnaún (Mc 1,21-28): dominando las fuerzas de la naturaleza, fue en ayuda de unos hombres que necesitaban ser salvados. Además, realizando un gesto reservado a Dios, que es el único que puede mandar al mar (Ex 14), Jesús mostró que saldría victorioso de la muerte mediante su resurrección [*véase* vol. I, p. 136].

Es útil, sin duda, recordar que cuando se habla de «milagros sobre la naturaleza», se utiliza una clasificación cuya criteriología es decididamente moderna. En efecto, para los antiguos el milagro no

es, como sucede en una concepción positivista, una excepción a las leyes de la naturaleza: nada está al margen del poder de Dios y menos la naturaleza, cuyo señor es Él en todas las circunstancias.

LA MULTIPLICACIÓN DE LOS PANES

La multiplicación de los panes (así se la denomina de ordinario, aunque impropiamente, porque el término «multiplicación» no figura en el relato) es un texto importante ya que está incluido en los cuatro evangelios e incluso dos veces en Mateo y Marcos: seis relatos narran, así pues, el mismo acontecimiento.

Al introducir el relato de la primera multiplicación de los panes, Marcos hace comprender que Jesús, dando pan a una multitud desamparada, se revela como el Pastor del pueblo al que enseña, organiza y alimenta. La conclusión del mismo relato pone de manifiesto, por su parte, la abundancia del don de Dios; los restos dan testimonio de su generosidad:

Los apóstoles se reunieron con Jesús y le contaron todo lo que habían hecho y lo que habían enseñado. Él, entonces, les dice: «Venid también vosotros aparte, a un lugar solitario, para descansar un poco». Pues los que iban y venían eran muchos, y no les quedaba tiempo ni para comer. Y se fueron en la barca, aparte, a un lugar solitario. Pero les vieron marcharse y muchos cayeron en la cuenta; y fueron allá corriendo, a pie, de todas las ciudades y llegaron antes que ellos. Y al desembarcar, vio mucha gente, sintió compasión de ellos, pues estaban como ovejas que no tienen pastor, y se puso a enseñarles muchas cosas.

BIBLIA

LA MULTIPLICACIÓN DE LOS PANES DEL PROFETA ELISEO

Discípulo de Elías, el profeta Eliseo realizó cierto número de milagros entre los que figura una multiplicación de panes, que al menos ha inspirado la estructura de los relatos del Nuevo Testamento semejantes a él. Éstos mostrarán, sin embargo, que la figura de Jesús es muy superior a la de Eliseo: renovando un prodigio del Éxodo (el don del maná; Ex 16; Nm 11), Jesús realizó un signo mesiánico y mostró ser el Pastor de su pueblo [*véase* vol. I, p. 138].

Un hombre de Baal Salisá llegó trayendo al hombre de Dios primicias de pan, veinte panes de cebada y grano fresco en espiga. Eliseo dijo: «Dáselo a la gente y que coman». Su servidor replicó: «¿Cómo voy a poner esto delante de cien hombres?». Él dijo: «Dáselo a la gente y que coman, porque así dice Yahvé: "Comerán y sobrará"». Lo puso ante ellos, comieron y dejaron todavía sobras, conforme a la palabra de Yahvé».

(2 R 4,42-44).

Era ya una hora muy avanzada cuando se le acercaron sus discípulos y le dijeron: «El lugar está deshabitado y ya es hora avanzada. Despídelos para que vayan a las aldeas y pueblos del contorno a comprarse de comer». Él les contestó: «Dadles vosotros de comer». Ellos le dicen: «¿Vamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer?». Él les dice: «¿Cuántos panes tenéis? Id a ver». Después de haberse cerciorado, le dicen: «Cinco, y dos peces». Entonces les mandó que se acomodaran todos por grupos sobre la verde hierba. Y se acomodaron por grupos de cien y de cincuenta. Y tomando los cinco panes y los dos peces, y levantando los ojos al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y los iba dando a los discípulos para que se los fueran sirviendo. También repartió entre todos los dos peces. Comieron todos y se saciaron. Y recogieron las sobras, doce canastos llenos y también lo de los peces. Los que comieron los panes fueron cinco mil hombres (Mc 6,30-44).

El alcance simbólico del texto es tan fuerte que muchas veces se ha puesto en tela de juicio la historicidad del suceso. Hay quienes han apelado a una explicación natural: Jesús habría invitado a la multitud a compartir fraternalmente lo que tenían, a lo que la gente habría accedido gracias a su fuerza de persuasión. Otros han considerado el relato como una leyenda, que sería una construcción mítica basada en algunos textos del Antiguo Testamento, en particular en el milagro de los panes realizado por Eliseo y en el don del maná y de las codornices en el desierto (Ex 16; Nm 11). Se trataría de expresar, a través de este relato, una convicción teológica: lejos de abandonar al ser humano a sí mismo, Dios viene en su ayuda.

La mayoría de los exegetas* admite hoy que en el origen de los relatos se encuentra un acontecimiento real de la vida de Jesús. ¿Podemos discernirlo de un modo más preciso? A veces se avanza una explicación: sería una comida ordinaria de Jesús con sus discípulos, a la que se habría unido la multitud. El conjunto se convertiría, luego, en un relato de milagro. Una objeción se puede hacer legítimamente a este tipo de explicación: ¿cómo dar cuenta, entonces, de la efervescencia que provocó el episodio entre los testigos del acontecimiento? Es preciso admitir, en el punto de partida, un hecho extraordinario que suscitó reacciones en la multitud, sin duda debido a su carácter mesiánico. Hay que subrayar, en efecto, que las multitudes no reaccionan tanto por el hecho en sí mismo como por su significación.

Para dar cuenta de la historicidad de la multiplicación de los panes, fuera cual fuera el acontecimiento inicial, podemos resaltar el

valor que tiene, además de su atestación múltiple, su coherencia con las palabras y acciones de Jesús, que los evangelios* testimonian en otros lugares. Podemos, sobre todo, valorar que el relato permite explicar cierto número de datos evangélicos de los que no se puede dar cuenta suficientemente más que si se admite la base auténtica del milagro de los panes (criterio de la explicación necesaria). Así: ¿por qué Jesús fue considerado como el profeta al que se quiere hacer rey, como consecuencia de este acontecimiento, al menos según la tradición joánica* (Jn 6,14-15), pero en parte también según la tradición sinóptica (Mc 8,29)? Y con mayor precisión aún: ¿por qué Jesús «obligó» (Mc 6,45) a sus discípulos a subir a la barca nada más terminar la multiplicación de los panes, mientras que él mismo se dedicaba a despedir a la multitud? Este hecho lo mencionan Marcos y Mateo, y paradójicamente es Juan quien lo explica: le querían hacer rey (Jn 6,15). ¿Por qué Marcos, en su primer relato de la multiplicación de los panes en particular, subrayó con tanta insistencia su alcance cristológico*? ¿Cómo explicar que el episodio se encuentre en todas las etapas de la tradición y en los diferentes medios de las comunidades primitivas, en la redacción final de los

DOCUMENTO

UNA MARCHA SOBRE LAS AGUAS EN LA TRADICIÓN BUDISTA

Existen relatos de andar sobre las aguas fuera de la tradición bíblica. En el budismo indio existe un relato de este tipo, cuya significación es, por lo demás, bastante distinta de la del episodio evangélico. Marchar sobre aguas sin zozobrar es señal de una intensidad de contemplación que hace que el cuerpo humano escape de las leyes naturales. El siguiente texto está traducido del pali:

Había un hombre piadoso, virtuoso y excelente discípulo que, una tarde, de camino hacia Jetavana, llegó al borde del río Aciravâti, cuando los encargados de hacer el paso ya habían amarrado su barca en la otra orilla para poder escuchar el anuncio del Dharma (la doctrina búdica). No viendo ninguna barca en el embarcadero y sumido en un arrobamiento causado por [la contemplación del] Buda, descendió sobre el río. Sus pies no se hundieron en las aguas. Y así llegó a la mitad del río como si se moviera sobre tierra firme. Pero en ese momento prestó atención a las olas. Entonces, el arrobamiento causado por [la contemplación del] Buda [que se había apoderado de él] se debilitó y sus pies empezaron a hundirse. Pero llegando de nuevo a la plenitud del arrobamiento causado por [la contemplación del] Buda, siguió marchando sobre las aguas. Llegó así a Jetavana, saludó respetuosamente al Maestro y se sentó a un lado. El Maestro le acogió afectuosamente: «Oh piadoso laico, espero que hayas hecho tu camino sin problemas». Él respondió: «Señor, después de haber alcanzado el arrobamiento causado por [la contemplación del] Buda, disfruté de un soporte sobre la superficie del agua, como si pisara tierra firme». Y el Maestro le dijo:«Con toda seguridad, oh hombre piadoso, no eres el único que, recordando los méritos de Buda, ha obtenido ayuda; ya en tiempos lejanos hombres piadosos, tras naufragar en medio del mar y recordando los méritos de Buda, obtuvieron ayuda».

(*Jâtaka*, 190)

sinópticos y, luego, en la de Juan? Todos estos puntos se aclaran si se admite la historicidad de la multiplicación de los panes, releída luego a la luz de los relatos de la institución de la Eucaristía. En efecto, como en la cena, vemos que también en estos relatos Jesús «toma» el pan, o «bendice» o «da gracias», lo «parte» y finalmente lo «da» a sus discípulos. En este sentido se habla, con razón, de interpretación eucarística de la multiplicación de los panes.

Los judíos del siglo primero esperaban un nuevo Moisés que renovara los signos del Éxodo, particularmente el don del maná. Es lo que le dicen a Jesús: «¿Qué signo haces para que viéndolo creamos en ti? ¿Qué obra realizas? Nuestros padres comieron el maná en el desierto» (Jn 6,30-31). La multiplicación de los panes está relacionada, así pues, con la mesianidad de Jesús. Sin embargo, Jesús, lejos de dejarse reconocer, pone tierra de por medio una vez realizado el signo. Así lo atestiguan las tradiciones sinópticas y joánica.

Jesús camina sobre las aguas

Inmediatamente después del relato de la multiplicación de los panes, tres de los cuatro evangelistas presentan otro suceso, todavía más turbador, que es como su complemento: su caminar sobre las aguas (Mt 14,22-23; Mc 6,45-52; Jn 6,16-21). El lugar que ocupan estas tres narraciones muestra que las dos perícopas* estaban vinculadas en la tradición pre-sinóptica. Marcos lo relata así:

BIBLIA

Dimensión simbólica del mar

Lugar de fuerzas maléficas, refugio de monstruos marinos, el mar, en el Antiguo Testamento, es símbolo del mal y de la muerte. Con todo, como la creación entera, está sometido a Dios que ha dispuesto libremente de él y le ha asignado límites que no podrá franquear. De esta convicción participa, por ejemplo, el libro de Job: «Él despliega los cielos sin ayuda, Él aplasta la espalda del Mar» (Jb 9,8). Y cuando Job se muestra arrogante ante Él, Dios le interroga en estos términos:

¿Quién cerró el mar con compuertas,
cuando escapaba impetuoso de su seno,
cuando le ponía nubes por mantillas,
nubes tormentosas por pañales,
cuando le marcaba las lindes
poniendo puertas y cerrojos?
Le dije: «Hasta aquí llegarás, no pasarás,
aquí se estrellará el orgullo de tus olas».

(Jb 38,8-11)

Inmediatamente obligó a sus discípulos a subir a la barca y a ir por delante hacia Betsaida, mientras él despedía a la gente. Después de despedirse de ellos, se fue al monte a orar. Al atardecer, estaba la barca en medio del mar y él, solo, en tierra. Viendo que ellos se fatigaban remando, pues el viento les era contrario, a eso de la cuarta vigilia de la noche viene hacia ellos caminando sobre el mar y quería pasarles de largo. Pero ellos, viéndole caminar sobre el mar, creyeron que era un fantasma y se pusieron a gritar, pues todos le habían visto y estaban turbados. Pero él, al instante, les habló, diciéndoles: «¡Ánimo!, que soy yo, no temáis». Subió entonces junto a ellos a la barca, y amainó el viento, y quedaron en su interior completamente estupefactos, pues no habían entendido lo de los panes, sino que su mente estaba embotada (Mc 6,45-52).

Este relato es uno de los más contestados en su historicidad. Se ha hablado de leyenda o de mito y también de relato simbólico basado en un núcleo histórico. Sin duda no hay que olvidar la vinculación existente entre la marcha sobre las aguas y la multiplicación de los panes, como, por lo demás, invita a hacerlo la última frase de la perícopa que acabamos de citar (Mc 6,52): en ambos casos, Jesús renueva un signo del Éxodo, sea al darles el maná sea al mostrarles su señorío sobre el mar. Creemos que se puede decir con razón que

DOCUMENTO

MILAGROS SOBRE LA NATURALEZA EN LA TRADICIÓN RABÍNICA

La tradición rabínica estuvo marcada por el fenómeno milagroso, como lo atestigua el siguiente texto, que pone en escena a un tal Onías que habría vivido hacia el año 100 a.C. No hay que olvidar, sin embargo, que tanto en la tradición rabínica como en la neotestamentaria, lo esencial no es el suceso milagroso en sí mismo, sino la acción salvífica de Dios en favor de los hombres, de la que el suceso es expresión:

Ocurrió una vez que dijeron a Onías, el marcador de círculos, que orara para que descendieran las lluvias. [...] Oró, pero no descendieron las lluvias. ¿Qué hizo? Trazó un círculo, se colocó en el centro y dijo ante Él: «Señor del universo, tus hijos se han dirigido a mí por cuanto que yo soy como un hijo de casa ante Ti. Juro por tu gran Nombre que no me moveré de aquí en tanto que no desciendan las lluvias». Comenzaron entonces a desprenderse unas gotas. Exclamó: «No he pedido esto, sino la lluvia de las cisternas, de las fosas y de las grutas». Comenzó luego a llover con furia. Exclamó: «No es esto lo que pedí, sino lluvia de benevolencia, de bendición, de generosidad». Descendieron las lluvias con moderación pero continuadamente. [...] Simeón ben Sataj envió a decirle: «Si tú no fueras Onías, te impondría una excomunión. Pero, ¿qué puedo hacer yo contigo? Tú te comportas con Dios como un importuno y Él cumple tu voluntad, como un niño que importuna a su padre y éste le satisface su deseo».

(Misná, *Taanit* III,8; trad. de Carlos del Valle)

hay, subyacente a una tradición antigua, un suceso de tipo epifánico enraizado en la historia: Jesús manifestó a través de este gesto el misterio de su persona.

UNA ELECCIÓN DIFÍCIL PARA LOS DISCÍPULOS

Si volvemos a la multiplicación de los panes, constatamos que, en todos los evangelios, ocupa un lugar estratégico importante porque constituye la cima de lo que se llama el ministerio galileo de Jesús. Desde este punto de vista, marca una ruptura, porque constituye una etapa decisiva en el proceso que desembocará en la Pasión, si creemos, por ejemplo, el testimonio del evangelio según Juan: los oyentes de Jesús juzgan las palabras que pronuncia a continuación de este suceso como «duro es este lenguaje» (Jn 6,60). Y justamente a continuación de la multiplicación de los panes se opera la distinción entre los que en adelante rehusan seguir a Jesús y los que reconocen gracias a este signo su verdadera identidad:

> *Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él. Jesús dijo entonces a los Doce: «¿También vosotros queréis marcharos?». Le respondió Simón Pedro: «Señor, ¿a quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios». Jesús les respondió: «¿No os he elegido yo a vosotros, los Doce? Y uno de vosotros es un diablo». Hablaba de Judas, hijo de Simón Iscariote, porque éste le iba a entregar, uno de los Doce* (Jn 6,66-71).

La multiplicación de los panes obliga, así pues, a una elección radical. El pasaje de san Juan que acabamos de citar resalta otros dos elementos también muy importantes: el anuncio de la traición de Judas y el reconocimiento de la identidad de Jesús por los discípulos.

En el primer siglo surgieron muchos profetas, en resumidas cuentas taumaturgos, que querían renovar los signos del Éxodo. Así un tal Teudas pretendía dividir las aguas del Jordán. No hay ninguna duda de que Jesús fue considerado como uno de esos profetas de los tiempos nuevos. Tampoco hay duda de que algunos de esos profetas tenían algunas relaciones con los agitadores políticos, hasta tal punto que en ocasiones eran considerados como mesías, en una época en que la expectativa mesiánica era muy viva. En cualquier caso, Juan evidencia este punto cuando relata que al acabar el episodio de la multiplicación de los panes querían hacer rey a Jesús

(Jn 6,14-15). Por lo demás, Jesús será condenado y morirá como «rey de los judíos» y, por tanto, como Mesías*.

En esta perspectiva, no es muy extraño que Jesús fuera reconocido como Mesías a continuación de la multiplicación de los panes y de su caminar sobre las aguas. Al realizar signos escatológicos, reveló quién era: el Mesías de Dios. Como tal le confesó Pedro, en la famosa escena que se desarrolló en Cesarea de Filipo: «Tú eres el Cristo» (Mc 8,29 y paralelos). Subrayemos, sin embargo, que en los evangelios Jesús nunca se da a sí mismo el título de Mesías. Al contrario, parece tomar alguna distancia respecto a ese título (Mc 12,35-37), sin duda debido a su ambigüedad y a los significados políticos que estaban unidos a él, en una época en la que los agitadores políticos se hacían pasar por profetas de los tiempos nuevos. Sigue en pie, sin embargo, que los discípulos de Jesús percibieron, poco a poco, su identidad, aunque ésta sólo después de Pascua* alcanzara su significación completa.

J.-F. B.

4
Pasión y resurrección

La Pasión y la Resurrección de Jesús de Nazaret forman un todo en la tradición cristiana. Son estos acontecimientos, interpretados por los discípulos, leídos y releídos a lo largo de los siglos, los que están en el origen del lugar único que Jesucristo ocupa en el universo cultural y religioso. Sin embargo, estos dos acontecimientos no son del mismo tipo. La vida de Jesús, incluida su muerte, puede ser objeto de una investigación histórica orientada a escribir una historia sobre la que, a pesar del carácter hipotético de algunos resultados, todos podemos entendernos básicamente. Por el contrario, la Resurrección, que los cristianos afirman que se produjo realmente, no es experimentable en sí misma por la ciencia histórica y sus métodos. Pertenece al orden de la fe.

4.1.
La última estancia de Jesús en Jerusalén, su proceso y su muerte

LOS cuatro evangelios* nos narran al detalle, por así decirlo, el final trágico de la vida de Jesús y son los únicos escritos de la antigüedad que lo hacen, aunque la documentación extraevangélica confirma, en lo esencial, lo que nos comunican las primeras fuentes cristianas. El historiador judío Flavio Josefo (*Antigüedades judías* XVIII, 53-64) nos dice que Jesús fue condenado por Pilato a ser crucificado a «indicación» o por «denuncia» de los jefes de la nación judía. Sumariamente es lo mismo que dice la versión de los evangelios. Pero éstos, lo mismo que Josefo, no satisfacen nuestras ganas cuando se trata de saber cuál fue la razón precisa que originó el apresamiento de Jesús.

El grupo que precedió a la operación en el lugar llamado Getsemaní («prensa de aceite») fue enviado, según dice el evangelista Marcos (14,43), por «los sumos sacerdotes*, los escribas y los ancianos», es decir, por el gran Sanedrín* de Jerusalén, designado por los tres elementos que le componían: miembros de las grandes familias sacerdotales, legistas (generalmente fariseos*) y aristócratas laicos; los grupos primero y tercero se adherían, por lo general y en su mayor parte, al movimiento saduceo*. En la solemnidad con que Marcos da la noticia se percibe una intención polémica que se manifiesta, por lo demás, en los relatos evangélicos del proceso de Jesús: atribuir a las instancias supremas del judaísmo* la responsabilidad de su muerte. Es de notar, no obstante, que el sumo sacerdote o los sumos sacerdotes son los únicos que realmente se implican en la preparación y el desarrollo del asunto: esto les da un peso superior al de los otros dos grupos que componían el consejo supremo.

LAS RAZONES DEL PROCESO

Si nos preguntamos por las razones que determinaron a los sumos sacerdotes a detener a Jesús, chocamos con verdaderas dificultades. Jesús fue condenado a muerte por Pilato por razones políticas, más concretamente por pretender la realeza; lo fijaba con toda evidencia el cartelón, público e incontestable, que lo resumía en un mínimo de palabras: «el rey de los judíos» (Mc 15,26). ¿En qué medida esta acusación corresponde a la realidad y permite inscribir a Jesús en el movimiento zelota* cuya marca de identidad era la rebelión antiromana? Además, dado que Jesús fue entregado a Pilato por las autoridades judías, ¿lo que fue determinante para los romanos lo fue paralelamente para esas autoridades judías?

Fueran cuales fueran las innovaciones reformadoras de Jesús respecto a la ley* de Moisés y a su aplicación, nada permite suponer que su posición en este terreno jugara un papel en su detención y en su muerte. Por el contrario, el título de Mesías* (en griego *Kristos*) que los primeros cristianos confirieron desde muy pronto a Jesús (Pablo, alrededor del año 50 nos lo garantiza como ya tradicional) permite suponer en Jesús, o al menos en su entorno, una reivindicación de ese tipo, que podía verse reforzada porque se sabía que su familia había guardado en sus archivos la tradición de una ascendencia davídica mediante un oscuro hijo de rey, llamado Natán, como atestigua la genealogía que aporta Lucas (3,23-37).

DOCUMENTO

MOVIMIENTOS DE INSURRECCIÓN Y «MESIÁNICOS EN TIEMPOS DE JESÚS

Los Hechos de los Apóstoles (5,35-37) ponen en labios de Gamaliel el recuerdo de dos insurrecciones contra los romanos que tuvieron lugar por entonces. Flavio Josefo (*Antigüedades judías* XVII, 285) nos informa de que, algunos decenios antes de la muerte de Jesús, «Judea estaba llena de bandas de rebeldes». Cualquiera podía proclamarse rey a la cabeza de una banda de rebeldes, que él mismo reunía, para llevar a la ruina a la comunidad, causando pérdidas insignificantes a los romanos, pero produciendo las peores matanzas sobre su propio pueblo. Sabemos de la existencia de un tal Judas, hijo de Ezequías, de otro *guerrillero* llamado Simón y, al comienzo de la guerra judía, de Atronges, antiguo pastor, autoproclamado también rey contra Roma. Los Hechos de los Apóstoles mencionan a Teudas y Judas el Galileo. Aunque la actividad de este segundo, provocada por el censo de Quirino (6 d.C.), fue anterior a la muerte de Jesús, la del primero se desarrolló en tiempos del procurador Cuspio Fado, entre los años 44 y 46. Al autor del evangelio según san Lucas y de los Hechos de los Apóstoles le gusta relacionar los hechos que cuenta con los sucesos de la historia profana, no sin cierta aproximación al fechar estos últimos.

Seguramente la entrada triunfal bajo los ramos, con sus aclamaciones reales, no puede representar una escena históricamente vivida, pues las autoridades romanas no habrían soportado sin reaccionar lo que tenía todas las apariencias de una restauración monárquica organizada contra ellas:

Traen el pollino ante Jesús, echaron encima sus mantos y se sentó sobre él. Muchos extendieron sus mantos por el camino; otros, follaje cortado de los campos. Los que iban delante y los que le seguían, gritaban: «¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Bendito el reino que viene, de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas!» (Mc 11,7-10).

¿Lo que pasó fue algo menos espectacular, una aclamación realizada por un grupo reducido de discípulos? No se puede negar que el acontecimiento subyacente a la redacción cristiana y teológica de los evangelios posea alguna raíz histórica, pero es bien difícil precisar sus rasgos.

La pretensión mesiánica, del mismo Jesús o de su entorno, era suficiente para molestar a los jefes judíos. No es que se tratara de un pecado religioso, y menos todavía de una «blasfemia», como se lee en el relato de la escena del Sanedrín. Pero provocar directamente al poder romano sí era realizar una acción política, cuyas funestas consecuencias los sumos sacerdotes sabían calibrar; además ellos mantenían buenas relaciones con el gobernador Poncio Pilato.

Sin suprimir su impacto político, hay una actitud de Jesús que sí era susceptible de desatar la operación que le conduciría al Calvario, añadiéndose quizás a lo que acabamos de considerar. Se trata también de un acontecimiento al que se añaden palabras. Este acontecimiento es el incidente del Templo en el que vemos a Jesús echar fuera del santuario a los vendedores de animales destinados a los sacrificios, y a los cambistas de dinero:

Llegan a Jerusalén; y entrando en el Templo, comenzó a echar fuera a los que vendían y a los que compraban en el Templo; volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas y no permitía que nadie transportase cosas por el Templo. Y les enseñaba, diciéndoles: «¿No está escrito: Mi casa será llamada casa de oración para todas las gentes? ¡Pero vosotros la tenéis hecha una cueva de bandidos!» (Mc 11,15-17 y paralelos; cf. Jn 2,14-16).

En la forma en que está descrito, este incidente no es más plausible que la entrada triunfal tal y como la pintan los evangelios, dada

la vigilancia que las tropas romanas ejercían sobre el lugar y dado que no tenían más que bajar una simple escalera para restablecer el orden si se producía algún tumulto de cierta envergadura. Pero es posible que en el origen de este relato haya un gesto de Jesús de carácter limitado, gesto en el que reapareciera el acento de los antiguos profetas que criticaban el modo de practicar el culto. Aunque las palabras con que Jesús comenta su actuación sean producto de la polémica cristiana, el gesto en sí mismo –quizás unos cuantos puestos echados por tierra– comunicaba una severa lección, porque su crítica recaía sobre el mismo culto, ya que el mercado del Templo y los puestos de cambio de moneda (para obtener la moneda reglamentaria) eran alimento indispensable de aquel culto.

DOCUMENTO

ALGUNOS PROFETAS ANUNCIAN LA RUINA DEL TEMPLO

No fue Jesús el único que predijo la destrucción del Templo, aunque ninguno fuera de él se atribuyó papel alguno en esa operación. Dios se mostró a Salomón en el santuario que acababa de levantarle y le dirigió unas palabras en las que a las promesas sucedían las amenazas dirigidas al pueblo: «Pero si vosotros y vuestros hijos dais la vuelta tras de mí y no guardáis los mandatos y decretos que os he dado, y vais a servir a otros dioses postrándoos ante ellos, arrancaré a Israel de la superficie de la tierra que les di; retiraré de mi presencia el templo que he consagrado a mi Nombre, e Israel se convertirá en ejemplo y escarnio entre todos los pueblos» (1 R 9,6-7). En Jeremías leemos la misma amenaza y el mismo anuncio. El antiguo santuario de Siló fue destruido. Otro tanto sucederá con el Templo de Jerusalén, por la maldad del pueblo: «Yo haré con el templo que lleva mi Nombre, en el que confiáis, y con el lugar que os di a vosotros y a vuestros padres, lo mismo que hice con Siló» (Jr 7,12-14). La colina del Templo se convertirá en «un otero salvaje» (Jr 26,18). El *Testamento de Leví* vuelve sobre el pasado de Israel: el orgullo sacerdotal y la mofa de lo sagrado harán que «el Templo que se erigirá el Señor quedará desierto y profanado; vosotros seréis conducidos a la esclavitud ente las naciones» (14,7-8; 15,1). Glosando las amenazas del Levítico (26,19) el Targum* Neofiti añade: «Destruiré mi santuario, que es vuestra potente fuerza».

Según Flavio Josefo (*Guerra judía* VI, 300-309), en los comienzos de la guerra judía, bajo el procurador Albino (62-64), un campesino pobre, Jesús hijo de Ananías, se puso a recorrer las calles de Jerusalén gritando: «Voz de Oriente, voz de Occidente, voz de los cuatro vientos, voz que va contra Jerusalén y contra el Templo, voz contra los recién casados y contra las recién casadas (Jr 7,34), voz contra todo el pueblo». Severamente castigado, no deja de evocar a su homónimo Jesús de Nazaret al que los evangelios atribuyen anuncios similares al suyo, aunque su final fue distinto (Albino dejó en libertad, como a loco, al profeta de calamidades). Pero al anuncio de la destrucción del santuario le sigue, en ocasiones, el de su reconstrucción. Del Templo antiguo «sacaron todas las columnas, vigas y ornamentos de la casa [Templo], enrollados junto con ella; los sacaron y echaron en un lugar al sur de la tierra». Y Dios instauró, luego, «una casa nueva, más grande y alta que la primera, y la puso en el lugar de la que había sido recogida» (*1 Henoc* 90,28-29).

También hemos de tener en cuenta algunas palabras de Jesús anunciando la destrucción del santuario (Mc 13,2), cuyo eco oímos en el relato del proceso (Mc 14,58 y paralelos). Estas previsiones del futuro no carecían de relación con el tema esencial de la predicación de Jesús: el Reinado definitivo de Dios que él anunciaba no tenía nada que ver con un culto sacrificial ordenado en buena parte a la expiación de los pecados, mientras que Jesús consideraba que, mediante su predicación, estaba poniendo las primicias de una renovación total del culto. Pero semejantes intenciones no podían atraerse la benevolencia de la jerarquía del Templo ni tampoco la de la población judía profundamente apegada a su santuario. Por esta última razón, sus propuestas eran una amenaza para el orden público, sobre todo en plenas fiestas pascuales cuando Jerusalén entera rebosaba de peregrinos; y se comprende que Caifás, amigo de los romanos, juzgara prudente ordenar la detención de Jesús. Así pues, sin excluir toda connotación mesiánica en la actividad de Jesús o al menos en la percepción que de ella tenían algunos, su postura respecto al Templo y su futuro jugó un papel importante en el asunto que puso fin a su vida.

Los acontecimientos

Jesús fue detenido por la policía del Templo por decisión última de los sumos sacerdotes. La colaboración de la «cohorte» romana que describe el evangelio según Juan es de una historicidad muy problemática, pues el desarrollo posterior de los acontecimientos nos muestra a Jesús en manos exclusivamente de las instancias judías, y a Pilato, según aparece, en la más total ignorancia de cuanto había pasado anteriormente, cosa que no se explica si los romanos hubieran estado implicados en el asunto desde el principio. Podemos intentar rehacer los hechos comparando la versión que de ellos hace el cuarto evangelio y la que hacen los otros tres.

La sesión en que vemos a Jesús comparecer ante el Sanedrín, tal y como la cuentan los evangelios según Marcos y Mateo, ofrece mucha dificultad para ser leída como una crónica histórica. Ciertamente se puede reconocer en ella el recuerdo deformado del objeto básico de la acusación (Jesús habría anunciado que destruiría el Templo para levantar otro nuevo). Pero acerca de todo lo demás, varias razones hacen poco verosímil que el proceso se desarrollara de esa forma. Y no son sólo de tipo jurídico (ilegalidad de un proceso nocturno, el sanedrín no tenía su sede en el palacio del sumo sacerdote) o de orden práctico (la sesión no era pública). La razón principal es que se trata de una composición en que se suponen las creencias *cristianas* en Jesús Mesías, «Hijo de Dios», «Hijo del hom-

bre» elevado al cielo y que ha de volver pronto a la tierra. Estas convicciones de fe que el sumo sacerdote judío hace que Jesús se aplique a sí mismo llevan consigo la acusación de «blasfemia» (así lo eran para un judío semejantes reivindicaciones en su sentido cristiano) y la condena a muerte.

En Marcos, a pesar de algunas huellas de retoque, el relato posee una bella unidad sostenida por una dinámica y por la dualidad buscar/encontrar. Los jueces *buscan* un testimonio que les sirva «para *dar muerte* a Jesús»; tras un fracaso, («no lo *encontraban*»), terminan por encontrar el resultado deseado y pueden declarar que Jesús es perfectamente «digno de *muerte*»):

Los sumos sacerdotes y el Sanedrín entero andaban buscando contra Jesús un testimonio para darle muerte; pero no lo encontraban. Pues muchos daban falso testimonio contra él, pero los testimonios no coincidían. Algunos, levantándose, dieron contra él este falso testimonio: «Nosotros le oímos decir: Yo destruiré este Santuario hecho por hombres y en tres días edificaré otro no hecho por hombres». Y tampoco en este caso coincidía su testimonio.

DOCUMENTO

LOS DERECHOS DEL SANEDRÍN

¿Por qué las autoridades judías no procedieron por sí mismas a la ejecución de Jesús? El evangelio según Juan responde por boca de los mismos que querían hacerle desaparecer: «Nosotros no estamos autorizados a dar muerte a nadie» (Jn 18,31). Desde que empezó su reinado Herodes el Grande, año 40 a.C., el sanedrín había perdido la autoridad de que disponía en tiempos de los Asmoneos*. Lo que le quedaba de derecho local, el poder judío lo ejercía por concesión. Lo mismo sucedió cuando Judea se convirtió en provincia romana. El derecho local, especialmente el derecho penal, sólo subsistía en forma de privilegios otorgados graciosamente por la autoridad romana. Algunos testimonios rabínicos* dejan entender que la jurisdicción capital se le dejó al sanedrín hasta la destrucción del Templo. Pero la realidad fue, sin duda, muy distinta y, por lo demás, una serie de textos de ese mismo origen lo confirman recordando que cuarenta años antes de la destrucción del Templo el sanedrín perdió su poder de pena capital, noticia esquemática cuyo alcance puede extenderse hasta el año 6 d.C. cuando se inauguró en Judea la administración romana directa. Muchos hechos concretos acaecidos en este periodo lo apoyan. El martirio de Esteban, a pesar del carácter oficial que le dan los Hechos de los Apóstoles, fue un linchamiento y lo mismo hay que suponer, para escarmiento, en el caso de los paganos* que a pesar de la prohibición osaron penetrar en el recinto del Templo. Santiago, hijo de Zebedeo, fue ejecutado por orden de Herodes Agripa I (Hch 12,2) en un periodo (41-44) en que estuvo interrumpido en Judea el régimen procuratorial. También fue en el reinado de Agripa cuando tuvo lugar la ejecución de una hija de un sacerdote que, por prostituirse, fue rodeada de haces de leña y quemada. Hay que admitir, por tanto, que en tiempos de Jesús no sólo el sanedrín no estaba autorizado a hacer que se ejecutara una sentencia de muerte, sino que, además, si dictaba una sentencia de ese tipo no tenía valor alguno ante el poder romano.

DOCUMENTO

EL «PRETORIO» DONDE JESÚS FUE JUZGADO POR PILATO

El proceso romano de Jesús tuvo lugar en el palacio o «pretorio» que ocupaba el gobernador cuando, desde Cesarea donde vivía habitualmente, iba a establecerse en Jerusalén en las grandes fiestas judías. La identificación arqueológica del edificio es objeto de debate entre los que sustentan dos opiniones. Para unos se trataría de la torre Antonia, en el ángulo noroeste de la explanada del Templo. Para los otros, el «pretorio» de Pilato se identificaba con el palacio de Herodes, sobre la colina occidental de Jerusalén, al sudeste de la actual puerta de Jaffa. De hecho, esta segunda localización es la que tiene las mejores garantías. En Cesarea la residencia del gobernador era el palacio del antiguo soberano. En Jerusalén, el palacio de Herodes dominaba la ciudad y ofrecía al gobernador un puesto ideal para vigilarla, y particularmente para vigilar el Templo. Sin tener en cuenta algunos indicios en este sentido proporcionados por Filón y Josefo, hemos de retener que según el evangelio de Juan (19,13) el lugar que ocupaba Pilato para administrar justicia, además de su nombre griego de *litostratos* («Enlosado»), tenía también el nombre arameo de *Gabbatá*, derivado de una raíz aramea que evoca la idea general de altura, de eminencia, cosa que conviene mejor a la posición del palacio de Herodes que a la de la torre Antonia, aunque ésta dominara el patio del Templo.

Entonces, se levantó el Sumo Sacerdote y poniéndose en medio, preguntó a Jesús: «¿No respondes nada? ¿Qué es lo que éstos atestiguan contra ti?». Pero él seguía callado y no respondía nada. El Sumo Sacerdote le preguntó de nuevo: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?». Y dijo Jesús: «Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo». El Sumo Sacerdote se rasga las túnicas y dice: «¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece?». Todos juzgaron que era reo de muerte (Mc 14,55-64).

El evangelio según Juan, mejor que el de Marcos, puede ayudarnos a seguir a Jesús durante aquella noche fatal. Fue conducido, en primer lugar, a la casa privada del ex-sumo sacerdote Anás, suegro de Caifás que era el sumo sacerdote en ejercicio. Fue allí, sin duda, donde tuvo lugar una reunión informal de algunos sumos sacerdotes para decidir qué continuación dar a la empresa. Fue allí también donde Jesús fue maltratado por los esbirros mientras esperaban que amaneciera. Luego, fue llevado ante el tribunal de Pilato.

Pilato, gobernador romano, era el único con capacidad para dar una sentencia de muerte y hacerla ejecutar. La inculpación fue, podemos tener seguridad de ello, política, como se desprende de los relatos de la sesión, pero sin que esos relatos se puedan considerar una recensión exacta de los diálogos entre juez e inculpado. Sorprende, en efecto, no leer reacción alguna de Pilato cuando Jesús reconoció su pretensión al título de «rey de los judíos», cosa que

normalmente le acusaba de alta traición. El papel de la multitud en el desarrollo del proceso es también dudoso, pues sólo interviene, en los dos primeros evangelios, en el episodio de Barrabás, cuya historicidad se puede poner en entredicho dada la ausencia total, fuera de los evangelios, de la costumbre que supone. En cuanto al va y viene de Pilato y su diálogo con la multitud en el evangelio según Juan, son demasiado artificiales para merecer crédito; y la composición en su conjunto está demasiado penetrada de temas teológicos y polémicos para imponerse como un eco de los hechos.

La sesión ante Pilato acabó, así pues, en condena a muerte. Desconocemos cuáles fueron entonces los sentimientos del gobernador, pues sus vacilaciones y la simpatía, relativa por lo demás, que manifiesta hacia Jesús en los relatos evangélicos, tienen sabor de apologética cristiana, interesada en apartar de Jesús, y en consecuencia de sus adeptos, una acusación de oposición al Imperio, y en subrayar, a la inversa, que su representante local no encontraba nada que objetar sobre ese punto (el único que le interesó) en el acusado. Seguramente el caso de Jesús fue examinado junto con otros, a juzgar por la ejecución colectiva que vino a continuación. Pilato pensó que al menos era prudente desembarazarse de la persona de Jesús (sus discípulos no se vieron inquietados), que era una forma de hacerse agradable a Caifás y a las autoridades judías, pues en términos generales se entendían bastante bien. Es posible que el envío de Jesús a Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y por entonces en Jerusalén, como dice el evangelio según Lucas (23,8-12), tenga su base en un recuerdo histórico. Pero la composición de este episodio aislado es muy deudora del escritor y pudo brotar de su intención apologética: dos voces, romana una, judía la otra, dan testimonio de la inocencia del acusado.

Jesús fue condenado por Pilato a ser crucificado, tras sufrir el suplicio previo de la flagelación. En contra de la impresión que crean Lucas (23,25-26) y Juan (19,16), no fueron los judíos sino los solados de Roma los que llevaron a Jesús al lugar del suplicio. Dos ejemplos atestiguan que el condenado llevaba él mismo el instrumento de ese suplicio, en concreto el palo horizontal (*patibulum*) que luego había que elevar sobre el poste fijado en tierra (*stipes crucis*). Menos el cuarto evangelio, los testigos son unánimes en decir que los soldados requisaron a uno que pasaba, un tal Simón que iba a la ciudad, para llevar la cruz de Jesús, demasiado debilitado sin duda para hacerlo él mismo. Este Simón era originario de Cirene, capital de la región norteafricana de Cirenaica en la que vivían muchos judíos. Algunos de ellos habían venido a establecerse en Jerusalén donde tenían su propia sinagoga (Hch 6,9). Este Simón era

REFERENCIA

EL «CAMINO DE LA CRUZ»

Desde la antigüedad los cristianos manifestaron devoción a los santos lugares, yendo a ellos en peregrinación, particularmente a los puntos donde se habían desarrollado las principales etapas de la Pasión de Jesús. Pero fueron los franciscanos, encargados desde 1312 de la custodia de los santos lugares, quienes introdujeron en Europa las imágenes de esas etapas tal como hoy las encontramos en nuestras iglesias para ofrecerlas a la piedad de los fieles y ayudarles a meditar sobre la Pasión. Diferentes etapas, pues unos recorridos empiezan en el pretorio de Pilato y terminan en el santo sepulcro, y otros parten del cenáculo, en el que Jesús instituyó la Eucaristía, y terminan en la Ascensión. El número de «estaciones» ha variado también a lo largo de los tiempos y hay que esperar a finales del siglo XVII para ver establecido el camino de la cruz, o via-crucis, en catorce estaciones. Éstas incluyen episodios no evangélicos, como las tres caídas de Jesús, su encuentro con su madre, el gesto de una mujer (Verónica) que limpia el rostro de Jesús. La Iglesia no garantiza su historicidad como tampoco prohíbe modificar el orden y el tema de estas estaciones. Lo esencial es que esta práctica ayuda a los fieles a reflexionar sobre la Pasión y a acoger su mensaje para sus vidas.

uno de ellos, pues, al indicar el nombre de sus hijos, Alejandro y Rufo, la tradición que llegó hasta Marcos deja entender que se trataba de personas familiarmente conocidas de los cristianos de Jerusalén y domiciliadas en la ciudad santa. Una tumba descubierta en 1941 al sudeste del valle de Cedrón y que lleva, entre otras, la inscripción «Alejandro (hijo de) Simón», con un añadido que, corregido, podría dar el nombre de «cireneo», no autoriza, sin embargo, más que a prudentes conjeturas si se trata de ver en ella la sepultura del hijo del portador de la cruz de Jesús.

Jesús fue conducido a un lugar cuyo nombre arameo *Gólgota* han conservado los evangelios (*Gulgulta;* en hebreo *Gulgolet*, «cráneo»; en latín *Calvaria*), sin duda ninguna debido a la forma del terreno. Su emplazamiento tradicional dentro de la basílica actual del Santo Sepulcro se apoya en una tradición que se remonta al menos al siglo II y que quedó consagrada con la edificación de la basílica constantiniana a comienzos del siglo IV. La autenticidad de esta tradición la tiene que confirmar la arqueología cuyos trabajos se han hecho difíciles debido a los edificios que recubren el lugar. Hay que notar que una inmensa cantera se extiende bajo la mayor parte de la basílica y su atrio sur. Su explotación se detuvo hacia el sudeste en un espolón rocoso que se eleva sobre sus lados oeste y norte a una altura de cinco metros. Con todo, los arqueólogos se mantienen prudentes cuando se trata de reconocer en ese lugar el montículo en el que Jesús fue crucificado. De lo que podemos estar seguros es de que el lugar estaba situado fuera de las murallas del «segundo muro», y no en la ciudad, cosa que estaría en desacuerdo tanto con

el Nuevo Testamento (Hb 13,12; Hch 7,58; véase también Jn 19,17) y con la ley judía (Lv 24,14) como con las costumbres romanas.

Allí fue crucificado Jesús después de que se le presentara el narcótico habitual y se le despojara por completo de sus vestiduras. El vinagre que los soldados le dieron a beber no era sino la *posca*, una mezcla de agua, de huevos y vinagre, que solían beber los soldados y los obreros agrícolas. Ese gesto, aunque apaciguaba la sed del ajusticiado, lo único que hacía era retardar su final. El de Jesús fue más rápido que el de sus compañeros ya que fue dispensado del *crurifragium* («ruptura de las piernas») con que los soldados remataron a los otros condenados.

Los cuatro evangelios están de acuerdo en fijar la muerte de Jesús en un viernes, víspera del sábado. Divergen en que según los tres primeros ese viernes era el mismo día de Pascua*, 15 del nisán (Jesús y sus discípulos compartieron la comida pascual la noche anterior), mientras que según el evangelio de Juan ese viernes era el 14 nisán, víspera de la Pascua. Se han hecho esfuerzos por armonizar estas dos cronologías. De hecho el evangelista Juan pudo perfectamente querer hacer coincidir la muerte de Jesús con la inmolación de los corderos en el Templo, la víspera de Pascua, pues Jesús era para él el «cordero de Dios» (Jn 1,29.36). Los otros evangelistas, al fijar la crucifixión de Jesús en el mismo día de la Pascua judía, no dicen nada imposible, si tenemos en cuenta que la comida pascual, banquete festivo, integraba libaciones y se prolongaba hasta bien avanzada la noche, de forma que el día de Pascua no debía ver a muchos levantarse con el sol para asistir a una ejecución (Marcos fija la de Jesús a las nueve de la mañana). Estableciendo las correspondencias con el calendario moderno, se duda, por tanto, entre dos fechas posibles de la muerte de Jesús: el viernes 7 de abril del año 30 (si seguimos a Juan) y el viernes 27 de abril del año 31 (si seguimos a los sinópticos). [*véase* p. 437].

DOCUMENTO

LA CRUCIFIXIÓN

Se suele considerar la crucifixión como un suplico típicamente romano, aunque fue utilizada episódicamente por los griegos y por los mismos judíos. Hacia el año 88 a.C. el sumo sacerdote y monarca asmoneo* Alejandro Janneo hizo crucificar en Jerusalén a 800 rebeldes. Este caso lo evoca el *Comentario a Nahúm* descubierto en Qumrán*. Otro texto, del mismo origen, el *Rollo del Templo*, permite admitir que el medio esenio* consideraba la crucifixión como castigo para determinados crímenes. Pero no podemos decir, sin embargo, si esta legislación pasó de ser algo meramente teórico, pues no conocemos ningún ejemplo concreto que confirmara su aplicación. Flavio Josefo no menciona ningún caso de crucifixión durante el mandato de Herodes.

DOCUMENTO

LA MUERTE DE JESÚS SEGÚN EL CORÁN

Según los cuatro evangelios, Jesús murió en la cruz con una muerte real. Los cristianos hacen de esta muerte un artículo de fe. El Corán contesta la realidad de esta muerte, no por oposición al cristianismo, sino contra los judíos que dicen: «Hemos dado muerte al Ungido, Jesús, hijo de María, el enviado de Dios [Alá], siendo así que no le mataron ni le crucificaron» (4,157). Entonces, ¿qué pasó? El Corán no aporta respuesta alguna a esta pregunta. Para obtenerla hay que recurrir a los comentarios musulmanes: un doble crucificado en lugar de Jesús (exégesis ortodoxa), muerte aparente, supervivencia del alma inmortal de Jesús (en el fondo, apariencia de muerte), Jesús desclavado de la cruz, cuidado y curado. La interpretación coránica no nació de la nada sino que tiene raíces en ciertas corrientes cristianas marginales o heréticas. El *evangelio de Pedro* (versículos 10 y 19) deja planear una duda sobre la muerte real de Jesús. Pero fueron sobre todos los medios gnósticos* y docetas* los que se opusieron a la muerte real de Jesús, sosteniendo, en particular, que Jesús, para morir cedió su puesto a un sustituto.

La norma romana era que los crucificados, una vez muertos, permanecieran en la cruz. Unos notables judíos fueron a ver a Pilato para obtener que Jesús y sus compañeros de suplicio fueran bajados de sus cruces antes del comienzo del sábado. Pilato concedió el favor que le pedían. Todos los evangelios atribuyen a José de Arimatea el honor de haber enterrado a Jesús. Este hombre era originario de una localidad cuyo topónimo griego remite a la actual población de Rantis (a unos 30 km. al noreste de Jerusalén), la Ramatáin bíblica (lo que hace que este José fuera compatriota de Samuel: véase 1 S 1,1). A pesar de la estilización de algunos textos evangélicos (Mt 27,57; Jn 3,2; 19,39), este hombre no era un discípulo de Jesús, sino un notable judío al que su piedad incitaba a obedecer la ley* que prescribía enterrar, antes de que se pusiera el sol, los cadáveres de los ajusticiados. El enterramiento debía hacerse sin honores y la Mishna*, codificando los usos reseñados en la Biblia (1 R 13,22; Jer 22,18-19; 26,23), concretará más tarde que los condenados no pueden ser enterrados en la tumba de la familia. El relato de Marcos incita a pensar, al respecto, que Jesús no gozó de privilegios: ni le lavaron el cuerpo ni le ungieron. Cubierto con una sábana, su cuerpo fue depositado en una tumba cualquiera muy cerca del lugar del suplicio. Como la Pascua era como los días de reposo sagrado, hicieron con él la distancia mínima. Rodaron una piedra a la entrada para impedir que entraran los animales. Las excavaciones han sacado a luz, alrededor del santo sepulcro, bastantes tumbas judías del primer siglo. Una de ellas fue, sin duda, en la que depositaron el cuerpo de Jesús.

S. L.

4.2.
La resurrección

La Resurrección de Jesús ocupa el centro de la fe cristiana. No es un acontecimiento que pueda ser constatado en la misma línea que las peripecias de la vida de Jesús, como su bautismo por Juan el Bautista, sus curaciones, su juicio y su crucifixión. La Resurrección en cuanto tal no se asienta en hechos verificables. Está fuera de las condiciones espacio-temporales que nos son familiares. Hace entrar a Jesús en un mundo nuevo, enteramente ajeno a nuestras concepciones del tiempo y de la historia. Lejos de ser una reanimación, una vuelta a la vida presente, marca una ruptura, la entrada en la vida eterna. Esta afirmación es una confesión* de fe y no puede ser verificada científicamente como un acontecimiento histórico corriente. Podría parecer la constatación de una carencia. Pero el Nuevo Testamento no desarrolla una apologética probatoria respecto a la Resurrección.

Nadie vio, por tanto, realizarse la Resurrección en sí misma. Por eso, ningún relato del Nuevo Testamento narra el acontecimiento propiamente dicho. Esta sobriedad impresiona, por contraste con el evangelio apócrifo* de Pedro, que no duda en narrar la Resurrección en sí misma, de la que son testigos los soldados e incluso las autoridades judías. El Nuevo Testamento precisa, por el contrario, que «Dios le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano» (Hch 10,40-41). En el Nuevo Testamento, el objeto de los relatos lo constituyen las huellas dejadas en nuestra historia por la Resurrección. Y la primerísima huella histórica es el cambio de actitud de los discípulos: de la desilusión al entusiasmo, del abatimiento al anuncio audaz de la Resurrección, incluso ante el sanedrín* que había tejido el procedimiento que condujo a Jesús a la muerte (Hch 4,7-12). ¿Cómo explicar este hecho, esta modificación espectacular y eficaz de su estado de ánimo? En teoría, son posibles

distintas explicaciones. Hay quienes hablan de alucinación colectiva o de fiebre mesiánica. Los discípulos, por su parte, alegan unánimemente el hecho de que Jesús no había quedado prisionero de la muerte y que Dios le había resucitado. La solidez de lo que construyeron sobre esta base es un primer argumento histórico en favor de la fiabilidad de su testimonio.

LAS CONFESIONES DE FE

¿Qué forma tomó ese testimonio? En primer lugar la forma de afirmación de fe, de credo o de predicación misionera, y luego la forma de relato evangélico. El credo más antiguo es el de Pablo, testigo de la fe eclesial, en su primera carta a los Corintios, escrita unos treinta años después de la muerte de Jesús. Pablo cita en ella una tradición que sin duda recibió de la Iglesia de Jerusalén:

Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce (1 Co 15,3-5).

Los cuatro verbos utilizados en esta confesión de fe constituyen su centro y son particularmente reveladores. Van por pares. El primero recuerda dos hechos conocidos por todos: la muerte de Jesús y su sepultura. Este último hecho está expresado sobriamente sin ningún desarrollo y es llamativo que no haga ninguna alusión a la tumba vacía. Por el contrario, el sentido de la muerte de Jesús se explicita por dos veces. La expresión «por nuestros pecados» indica su valor salvador para los seres humanos, y «según las Escrituras» recuerda que esa muerte de Jesús hace realidad la promesa hecha por Dios tal y como nos la dan a conocer las Escrituras. El segundo par de verbos afirma la Resurrección de Jesús y algunas apariciones. Mientras que todos los demás verbos de este credo describen acciones puntuales, el verbo griego traducido por «resucitó» está en pretérito perfecto: es la acción central que comenzó y permanece. En cuanto al último verbo, su traducción literal sería «él se hizo ver a», subraya la iniciativa de la persona que se presenta. Según esta tradición antigua, los primeros beneficiarios de estas apariciones fueron los miembros del grupo apostólico. El credo recuerda también que la Resurrección de Cristo sólo entrega toda su luz de revelación si se la sitúa sobre el telón de fondo de las Escrituras, pues es su cumplimiento.

DOCUMENTO

EL MÁS ALLÁ EN EL JUDAÍSMO ANTIGUO

En tiempos de Jesús, el judaísmo* conocía una esperanza en la resurrección de los muertos, que había tomado cuerpo siglo y medio antes, en la revolución y martirio de los macabeos: los justos que dan su vida, antes que apostatar, recibirán en compensación la vida eterna (2 Mc 7,9-14). Pero no existía una doctrina unificada sobre la resurrección; ésta seguía siendo objeto de discusión y de especulación. Ciertamente la fe en la resurrección no era central en el judaísmo. La esperanza común en la realización de las promesas divinas tomaba en él diversas formas. La resurrección no aparece claramente en los escritos de Qumrán* y parece que estaba poco presente en el pensamiento esenio*. En conformidad con su voluntad exacerbada de atenerse rigurosamente a la ley de Moisés fijada en el Pentateuco, los saduceos* rechazaban esta doctrina como una peligrosa novedad (Mt 22,23; Hch 23,8). Por el contrario, los fariseos* creían en una resurrección que tendría lugar después de la venida del Mesías*. En la línea de las Parábolas del libro de Henoc la veían como una vida transformada: «En esos días danzarán los montes como cabritos y los collados retozarán como corderos hartos de leche, y todos [los justos] se convertirán en ángeles del cielo» (1 Henoc 51,4). Esta concepción está muy próxima a la de Jesús en su respuesta a los saduceos (Mc 12,25). Esa misma convicción se expresa también en la relectura que se hizo de algunos textos del Antiguo Testamento con ocasión de su traducción. Por ejemplo, el texto hebreo de Os 6,2 («Dentro de dos días nos dará la vida, al tercer día nos hará resurgir y viviremos en su presencia») es traducido así en el *Targum** arameo: «El día de las consolaciones que vendrán nos hará revivir, el día en que hará vivir a los muertos y nos resucitará y viviremos en su presencia». La traducción permite explicitar la afirmación de la resurrección. [*véase* vol. I, p. 434].

Escritos sin duda hacia el año 80, los primeros discursos de los apóstoles, que retoman los Hechos de los Apóstoles, están compuestos, sin embargo, sobre la base de fuentes antiguas. Dan testimonio de hasta qué punto la muerte y resurrección de Jesús estuvieron en el centro de la predicación primitiva. Tres son las imágenes principales que se utilizan en estos textos para expresar el misterio: la Resurrección (Jesús fue levantado o despertado), la vida (a vuelto a vivir, está vivo), la exaltación (ha sido elevado, exaltado, glorificado, sentado a la derecha de Dios). La primera imagen actúa en la clave de la contraposición muerte/vida o antes/después y caracteriza la Resurrección a partir de la muerte: Jesús estaba muerto y despierta de la muerte; yacía en la tumba y es levantado. Las otras dos subrayan, más bien, la novedad: Jesús no se reintegra a nuestro mundo, pasa al mundo de Dios. En prolongación con estas expresiones, el Cristo resucitado será llamado «primogénito de entre los muertos (Col 1,18), porque es quien inaugura el mundo nuevo. En su discurso de después de Pentecostés, Pedro tiene una expresión muy bella: «Dios le resucitó librándole de los lazos del Hades, pues no era posible que lo retuviera bajo su dominio» (Hch 2,24). En su sentido básico la palabra traducida por «lazos» designa los dolores del parto.

El texto concibe, por tanto, el Hades como una matriz de donde Cristo, dolorosamente, es expulsado, liberado para una vida nueva en Dios.

Los relatos de la tumba vacía

Otra forma del testimonio sobre la resurrección de Jesús nos la transmiten los relatos evangélicos. En este plano, dos tipos de signos nos hacen llegar los testigos de la época evangélica: el descubrimiento de la tumba vacía y las apariciones del Resucitado a algunos testigos.

La tumba vacía ha hecho correr mucha tinta. La tradición evangélica de la visita al sepulcro no tiene una intención apologética de demostración, de prueba. Este relato quizá fue compuesto, en primera instancia, para ser leído con ocasión de alguna peregrinación al sepulcro. Cuenta con una versión en cada uno de los cuatro evangelios. Las que presentan los tres evangelios sinópticos son muy paralelas y parecer cerrar el relato de la Pasión. Su centro lo ocupa un mismo mensaje celeste referido a la Resurrección: «El que buscáis no está aquí, ha resucitado». Las diferencias, por su parte, se explican por las intenciones propias de cada evangelista. Por ejemplo, Lucas insiste más en el papel de María de Magdala, Juana y María, como las primeras que proclamaron la Resurrección. En él no se dice nada, como sí sucede en Mateo y Marcos, de que Jesús preceda a los discípulos a Galilea. Sólo menciona Galilea como el

Documento

La resurrección de Jesús en el evangelio de Pedro

Este documento fue descubierto en 1886, en Egipto, y fue redactado hacia mediados del siglo II inspirándose en los evangelios canónicos*, en particular en el de Mateo. Este evangelio de Pedro describe la Resurrección en sí misma en estos términos:

Mas durante la noche que precedía al domingo, mientras estaban los soldados de dos en dos haciendo la guardia, se produjo una gran voz en el cielo. Y vieron los cielos abiertos y dos varones que bajaban de allí teniendo un gran resplandor y acercándose al sepulcro. Y la piedra aquella que habían echado sobre la puerta, rodando por su propio impulso, se retiró a un lado, con lo que el sepulcro quedó abierto y ambos jóvenes entraron. Al verlo, pues, aquellos soldados, despertaron al centurión y a los ancianos, pues también éstos se encontraban allí haciendo la guardia. Y, estando ellos explicando lo que acababan de ver, advierten de nuevo tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que iba en pos de ellos. Y la cabeza de los dos (primeros) llegaba hasta el cielo, mientras que la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos. Y oyeron una voz proveniente de los cielos que decía: «¿Has predicado a los que duermen?». Y se dejó oír desde la cruz una respuesta: «Sí».

(Evangelio de Pedro 35-42; trad. de Aurelio de Santos Otero)

lugar en el que Jesús había anunciado su Pasión y su Resurrección. Se debe sin duda al hecho de que Lucas sitúa todas las apariciones en los alrededores de Jerusalén:

El primer día de la semana, muy de mañana, fueron al sepulcro llevando los aromas que habían preparado. Pero encontraron que la piedra había sido retirada del sepulcro. Entraron, pero no hallaron el cuerpo del Señor Jesús. No sabían qué pensar de esto, cuando se presentaron ante ellas dos hombres con vestidos resplandecientes. Asustadas, inclinaron el rostro a tierra, pero les dijeron: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? No está aquí, ha resucitado. Recordad cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea, diciendo: Es necesario que el Hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores y sea crucificado, pero al tercer día resucitará». Y ellas recordaron sus palabras. Regresaron, pues, del sepulcro y anunciaron todas estas cosas a los Once y a todos los demás. Las que referían estas cosas a los apóstoles eran María Magdalena, Juana y María la de Santiago y las demás que estaban con ellas. Pero a ellos todas aquellas palabras les parecían desatinos y no les creían (Lc 24,1-11).

La crítica histórica actual es más bien favorable a la historicidad de la tumba vacía, aunque sigue siendo imposible cualquier demostración. Sin embargo, ese vacío sigue siendo susceptible de diversas interpretaciones. Algunos lo han atribuido a una superchería de los discípulos. Estos últimos, por su parte, vieron en la tumba vacía un signo de que el cuerpo de Jesús había sido glorificado y había entrado en una nueva existencia en Dios. Interpretación de fe que los hechos no imponen, pero tampoco contradicen.

Los relatos de apariciones

El segundo signo invocado es el de las apariciones. Los relatos que de ellas nos proporcionan los cuatro evangelios son diferentes e imposibles de armonizar, incluso contradictorios: Jesús se presenta estando todas las puertas cerradas a cal y canto (Jn 20,19) y come pescado asado (Lc 24,42-43). Quien lea estos textos a un primer nivel se verá tentado a concluir que, como se contradicen, sus autores no son fiables. Pero al contrario, su falta de armonización puede testimoniar una ausencia de concertación de los autores y significar la independencia de cada uno de los autores, y ser prueba, entonces, de su sinceridad. Además, ¿cómo no ver la dificultad que representa intentar expresar en un relato lo que trasciende nuestras categorías

habituales? Los evangelistas, sin embargo, asumieron ese riesgo teniendo cuidado de cerrar el paso a las reducciones en que podían caer sus lectores en función de su antropología propia. Al dirigirse a lectores de mentalidad griega, para quienes el cuerpo era una cárcel de la que el alma debía ser liberada, Lucas subraya fuertemente y de forma muy realista el carácter corporal de la Resurrección de Jesús. Al contrario, al dirigirse a judíos, para quienes la resurrección afecta a toda la persona humana en tanto que cuerpo viviente, Mateo resalta el carácter trascendente de la Resurrección, para evitar que las apariciones sean demasiado materializadas, objetivadas. En sus relatos, los evangelistas subrayan con gusto el hecho de que los testigos se vean, lo primero de todo, sorprendidos, no reconozcan a Jesús, duden. Pero el que se aparece es perfectamente el mismo Jesús que sigue llevando las marcas de su muerte ignominiosa.

Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, se presentó Jesús en medio de ellos y les dijo: «La paz con vosotros». Dicho esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron de ver al Señor. Jesús les dijo otra vez: «La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío». Dicho esto, sopló y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (Jn 20,19-23).

Y cuando, un poco después, Tomás duda, Jesús no se da a conocer por su rostro, sino por las señales de los clavos y de la lanzada. (Jn 20,27). Ha sido transfigurado, pero con esas marcas. La Resurrección no elimina la Pasión como un mal recuerdo; la asume. Retomando la imagen del Apocalipsis, es «el Cordero en pie, como degollado» (Ap 5,6).

En otros relatos, como el de la aparición a los discípulos de Emaús, el Resucitado va de incógnito, y es un gesto simbólico, el de la fracción del pan, el que hará que se le reconozca. Por lo demás, apenas reconocido desaparece de su vista (Lc 24,30-31). Fugitiva, la presencia del Resucitado parece vinculada al tiempo necesario para reconocerla y recibir el envío a la misión. Porque no hay que retenerle. Su ausencia y su marcha son provechosas para los discípulos, como dice el evangelio según Juan: «Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito* [...]. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad comple-

ta» (Jn 16,7.13). Este Espíritu dado por el Resucitado guiará a los Apóstoles en su misión: hacer discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y enseñándoles a observar todo lo (que yo os he) mandado (Mt 28,19-20), predicar la conversión para el perdón de los pecados (Lc 24,47).

Repercusión de la resurrección

Narrar así las huellas de la Resurrección es una tarea peligrosa: pues se trata de dar testimonio de un acontecimiento en el que lo escatológico, lo que nos concierne últimamente, toca la historia universal y nuestras propias vidas. Es permanente la tentación de evacuarlo, sea hacia la observación empírica, sea hacia la sublimación mítica. A pesar de la dificultad de expresarlo, esto inclasificable ha conservado un llamativo poder de orientación. La repercusión histórica de la experiencia de la Pascua* en los primeros cristianos merece ser resaltada. Sería necesario retomar toda la historia del cristianismo primitivo. Pero bastarán algunos puntos entre los más impactantes.

En primer lugar la renovación de la comprensión de Dios y de Cristo, su enviado. Jesús fue peligroso y por eso le dieron muerte. Ese peligro puede ser interpretado de distintos modos. Pero, fundamentalmente, fue el peligro de un deseo distinto, diferente. Fue un Dios diferente y el deseo de ese Otro, tan diferente de las imaginaciones de los contemporáneos de Jesús, lo que desquició a estos últi-

Referencia

La Resurrección ¿implica la desaparición del cadáver?

El hecho de que encontraran vacía la tumba provoca malestar en el lector moderno. Se pregunta éste qué fue de los componentes biológicos del cuerpo de Jesús. Para él, si el cadáver de Jesús hubiera quedado en la tumba no estaría en absoluto en contra de la posibilidad de su Resurrección gloriosa, que no debe confundirse con la reanimación de un cadáver ni con la prolongación de una vida según nuestras condiciones espacio-temporales habituales. Sin embargo, aunque la desaparición de un cadáver plantea al lector moderno más preguntas que las que le resuelve, la crítica histórica de los textos confirma, más bien, el hecho de la tumba realmente vacía. Y ese vacío concuerda perfectamente con la comprensión bíblica del ser humano. Siguiendo a Platón, la antropología griega pensó con frecuencia al ser humano en un registro dualista, como un alma prisionera de un cuerpo. Por el contrario, el pensamiento bíblico está marcado por la antropología hebrea que es más unitaria. Si un hombre resucita, es todo su ser el que queda afectado. Cuando Pablo habla de la muerte y de la resurrección de Jesús nunca habla de un «cadáver». Para designar a Cristo resucitado, Pablo habla de «cuerpo glorioso» (Flp 3,21).

REFERENCIA

LA SÁBANA SANTA DE TURÍN

Si el santo sudario de Turín ha suscitado tanta pasión, es porque era considerado por algunos casi como una prueba de la Resurrección. Una esperanza recientemente decepcionada. Un estudio científico, encomendado por la Iglesia católica en 1973 terminó, quince años después, con el análisis al carbono 14 de fragmentos del sudario, realizado por tres laboratorios independientes (Zurich, Oxford, Tucson). Sus resultados concordantes se hicieron públicos en octubre de 1988: el sudario es de la Edad Media, en una horquilla cronológica que va desde el 1260 al 1390. Esta conclusión parece irrefutable. Sin embargo, el test del carbono 14 no ha dilucidado todos los misterios de este sudario cuyas primeras pistas se encuentran en Francia, cerca de Troyes hacia el año 1350. Presenta, en efecto, características técnicas desconocidas en la Edad Media, empezando por el principio de la impresión en negativo. Los análisis han descubierto sobre el tejido huellas de polen de hace unos 2000 años provenientes del Mar Muerto. En una palabra, nadie sabe cómo se formó esa imagen de un hombre crucificado que se imprimió en negativo sobre el tejido de lino. Algunos aspectos del sudario de Turín siguen siendo, así pues, enigmáticos para la ciencia. Por su parte, la Iglesia está de acuerdo con ella en no considerar el santo sudario como un vestigio histórico de la época de Cristo, y sigue teniéndolo como una imagen de devoción que merece respeto.

mos y zarandeó sus representaciones. Ni siquiera sus próximos más vinculados a él le comprendieron, hasta tal punto que en no pocas ocasiones hicieron patente su oposición al camino que había elegido. Acoger un deseo diferente como el presentado por Jesús no se logra sino lenta y difícilmente. Desde este punto de vista, la Resurrección fue el lugar de una transformación, de una relectura espiritual, es decir de una lectura hecha en el Espíritu del mismo Jesús. Cuando hablan de su poder, los discípulos no olvidan que su Señor fue un crucificado. Las luminosas palabras que utilizan para expresar su glorificación permanecen para siempre como fracturadas por la conciencia de que el rey de los cristianos fue un amigo de los pobres y un profeta en conflicto.

Ciertamente surgirá la tentación de olvidar al crucificado para derivar en una religión del espíritu contra la historia, del entusiasmo contra la encarnación*. Pero esas tentaciones serán rechazadas como desnaturalizadoras de Jesús, de Dios y finalmente de la vida cristiana. Efectivamente, ¿dónde se encuentra de forma privilegiada al Resucitado sino en la persecución o en el hermano desprotegido? Singular este Señor, singular este rey, singular este Hijo de Dios. No es absoluto banal que los primeros cristianos fueran capaces, a pesar de todas las dificultades, de acoger a semejante Dios, tan diferente de las proyecciones de su propia imaginación. El Espíritu dado por el Resucitado les permitió comprender que el odio, a pesar de las apariencias de su victoria sobre la cruz, no tenía la última palabra, sino

que había sido vencido por el amor. Para ellos, la Resurrección significó en primer lugar la victoria del amor sobre el odio, antes de significar la victoria de la vida sobre la muerte.

La Resurrección provocó también una lectura nueva de las Escrituras y la creación de un género literario nuevo, el género evangelio que es la «biografía» de un muerto al que se cree vivo de un modo nuevo y actuante. El interés de los evangelios se vuelca sobre la actualidad, para ellos y para los cristianos, de lo que vivió Jesús, releído a la luz de su Pasión y de su Resurrección. Penetrar en profundidad en este género literario original y único requiere captar la fe en el Resucitado como resorte secreto y clave de lectura.

Además, la Resurrección nos invita, bajo el influjo de Pablo, a una comprensión nueva del cristiano, humano liberado, como «cuerpo espiritual». Pablo, al hablar, respecto a los resucitados, de «cuerpo» no se está pronunciando sobre el sustentador físico-químico ni sobre la morfología de los cuerpos resucitados. Desde este punto de vista, no puede más que lanzar un poco a granel una serie de comparaciones: la diferencia entre el cuerpo biológico y el cuerpo resucitado se puede comparar a la que hay entre una semilla y la planta que de ella brota, entre el resplandor de las estrellas y el del sol, entre lo corruptible y lo incorruptible (1 Co 15,37-44). El cuerpo-persona del Resucitado será distinto más allá de toda expectativa. Quien no haya visto nunca una flor difícilmente podrá imaginarse, viendo nada más su semilla, la maravilla que de ésta puede salir. Ciertamente, subsistirá el cuerpo, la personalidad, la identidad personal. Pero será espiritual, es decir enteramente movido, animado por el Espíritu, el Aliento divino. Según la fe cristiana, esta transformación es posible ya desde la vida presente. Por eso, la vida nueva tras la muerte manifestará y realizará plenamente al hombre nuevo al que la fe dio a luz ya antes de la muerte.

En resumen, no hay que confundir la fe en la Resurrección simplemente con la creencia en la supervivencia, creencia ésta que no es específicamente cristiana. Fe en la Resurrección es creer que la vida de los seres humanos, y más ampliamente la de todo el universo, puede ser renovada y transformada en todas sus dimensiones por el Espíritu del Resucitado ya desde ahora, sin perder de vista la esperanza en una transformación final, más total aún.

C. F.

Segunda Parte

Nuevo Testamento

5

El mundo mediterráneo fuera del país de los judíos

AL comienzo de la primera parte de este volumen presentamos el medio palestino y el medio de Jesús. Era necesario para situar a Jesús en su entorno. En esta segunda parte, dedicada a los libros que componen el Nuevo Testamento, tenemos que ampliar el paisaje a dimensiones más extensas. El cuadro en el que se constituye este cuerpo literario y teológico es todo el mundo mediterráneo, dominado en su conjunto por los romanos. Le dedicaremos dos apartados: uno para hablar del judaísmo helenístico o de los judíos de la Diáspora, porque los judíos fueron los primeros destinatarios de la Buena Noticia de la Resurrección de Jesús; el otro lo dedicaremos al resto del mundo greco-romano tal y como podemos conocerlo, sobre todo en Siria, en Asia Menor, en Grecia y en Italia, cuatro regiones del mundo mediterráneo que son la cuna del Nuevo Testamento.*

5.1.
El judaísmo helenístico

CON la expresión «judaísmo helenístico»* se designa de ordinario al conjunto de los judíos que vivían en la Diáspora* (literalmente «la diseminación») en torno al Mediterráneo y hasta Mesopotamia. Se quiere, así pues, distinguir a estos judíos de los que estaban en Israel. La expresión no es, sin embargo, muy afortunada porque la cultura helenística, y luego la greco-romana, se extendió por todas partes, incluido Israel, después de la muerte de Alejandro Magno, año 323 a.C. El judaísmo del siglo I, tanto el anterior a nuestra era como el primero de ella, estaba ampliamente helenizado hasta en la misma ciudad de Jerusalén. Con todo, las diversas comunidades judías de la Diáspora tenían, cada una de ellas, un sello particular, especialmente la de Egipto. Así, Filón de Alejandría se mostrará singularmente distinto de los rabinos* palestinos. Igualmente, los escritos producidos en el judaísmo* egipcio, y también en Antioquía de Siria, difieren sensiblemente de los textos producidos en Judea, como los descubiertos en Qumrán* en el marco de una comunidad esenia*. El conjunto de estos textos, escritos en hebreo, en arameo o en griego, constituyen lo que se llama «literatura intertestamentaria*». Se designa así a todos los escritos no integrados en el canon de las Escrituras judías y cristianas, llamados apócrifos* o pseudoepígrafos*. Encajonada de algún modo entre los dos Testamentos, esta abundante literatura judía, que se extiende desde los siglos III-II a.C. hasta el siglo II de nuestra era, brota de hecho de medios culturales distintos en Israel y en las diversas diásporas del mundo mediterráneo. Pues los judíos dispersos eran numerosos por todas partes, sobre todo en las ciudades. Comencemos haciendo una amplia evaluación de su número en aquella época, evocando los principales lugares de su actividad literaria y religiosa, así como su situación social; mencionaremos, luego, algunos escritos judeo-helenísticos, es decir redactados por estos judíos de lengua griega.

UNA AMPLIA DISPERSIÓN JUDÍA

Según un cálculo, bastante hipotético es verdad, los judíos que vivían en Galilea y Judea, en el siglo I d.C., eran entre 500.000 y 600.000, y en la Diáspora entre seis y siete millones. Su número sería, por tanto, considerable en relación con la población global (un 8% quizás). Barhebraeus, un antiguo cronista sirio del siglo XIII, da la cifra de un censo realizado en tiempos del emperador Claudio (41-54), que se elevaría a 6.944.000 judíos en todo el Imperio romano. De cualquier forma, los judíos del siglo I tenían la sensación y el orgullo de estar por todo el mundo, desde España hasta el país de los Partos. En los *Oráculos sibilinos* (del siglo I a.C.) el autor judíos declara a los suyos: «Toda la tierra de ti estará llena y todo el mar, pero todo el mundo [de los idólatras] dirigirá su odio contra tus costumbres» (*Oráculos sibilinos* III, 271). Estrabón, el historiador y geógrafo de Augusto (entre el año 64 a.C. y el 24 d.C.) escribe también: «Este pueblo había irrumpido ya en todas las ciudades, de suerte que no es fácil encontrar un lugar del mundo habitado que no haya recibido a gentes de esta raza y que no sea dominado por ellas» (según Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XIV, 115). Brotarán actitudes contra ellos; el antisemitismo ya era virulento antes de la era cristiana. Poco después, Filón de Alejandría hablaba de Jerusalén como de la capital de Judea, pero también de las colonias (en el sentido de lugares de emigración) y decía que era Jerusalén la que les había enviado a esas tierras lejanas (*Legatio ad Gaium* [Calígula], 281). Posteriormente, Filón precisa en su tratado *Contra Flaccus*, el prefecto de Egipto: «Los judíos consideran como su metrópoli la ciudad santa en la que se encuentra el sagrado templo del Dios Altísimo, pero tienen como patrias respectivas las regiones que la suerte dio para vivir a sus padres» (46). Como se ve, no se ha olvidado la carta de Jeremías a los exilados (Jr 29): éstos deben aculturarse al país en que se encuentren. Mencionemos, en fin, la lista que se lee en los Hechos de los Apóstoles y que señala, en Pentecostés, la presencia en Jerusalén de judíos y de prosélitos, venidos de Mesopotamia y más allá, de Asia Menor y también de Roma (Hch 2,9-11).

Las tres grandes ciudades en que se aposentaron los judíos fueron Alejandría, Antioquía, en Siria, y Roma. Según Filón, había un millón de judíos en Egipto, sin contar las implantaciones judías en Cirenaica (Libia) y en Creta. De las cinco grandes zonas que componían la ciudad fundada por Alejandro, dos eran enteramente judías, y particularmente la zona Delta al este de la ciudad cerca del palacio real. Con sus cien mil judíos al menos, Alejandría era, por tanto, la mayor ciudad judía de la época, mientras que Jerusalén apenas

superaría los 25.000, más o menos. Muy cerca, en la isla de Faros, donde brillaba el célebre faro, se visitaba el lugar donde se realizó en el siglo III a.C. la traducción griega de la Ley*. Al oeste, a unos 12 km. de la ciudad, un lugar retirado, habitado por un grupo religioso judío, hombres y mujeres por separado, atraía particularmente la atención; se les llamaba los Terapeutas, con el sentido, en este caso, de servidores de Dios. La pequeña habitación en que cada uno de ellos se recogía para orar se llamaba en griego *monasterion*; es la primera mención conocida de la palabra monasterio. Filón habla abundantemente de ella en su *Vida contemplativa*.

Las informaciones sobre Antioquía de Siria, la capital romana de todo el Oriente próximo, son menos numerosas. A partir de una descripción hecha por Libanio, un autor del siglo IV de nuestra era, se puede adivinar, sin embargo, la magnificencia de esta puerta del Oriente; una fotografía aérea permite todavía hoy seguir el diseño de las antiguas arterias de la ciudad. Cerca de sus puertas en dirección a Dafne, conocida por sus hermosos mosaicos, debía situarse el barrio judío con su gran sinagoga* en la que se habían depositado objetos del Templo de Jerusalén, robados en el saqueo de la ciudad por Antíoco IV Epífanes, año 167 a.C. Este lugar se convirtió en un centro judío muy importante, antes de convertirse en el trampolín de la misión cristiana. Señalemos en particular que las relaciones entre los judíos y los griegos* de Antioquía eran excelentes. Flavio Josefo llega a decir: «[Los judíos] atraían constantemente a un gran número de griegos a sus ritos religiosos y de algún modo éstos formaban ya parte de la comunidad judía» (*La guerra de los judíos* VII, 45). Los judeo-cristianos* de Antioquía seguirán esa misma línea.

Los judíos de Roma, fuera del pequeño círculo de los príncipes herodianos que vivían o pasaban temporadas en la ciudad, ofrecen una figura bastante distinta. No menos de 20.000, contando sólo a los varones, se amontonaban miserablemente en la zona del Trastevere, como dice Filón: «El gran sector de Roma que está al otro lado del Tíber [...] está habitado y ocupado por judíos. Los más eran ciudadanos romanos libertos. Traídos a Italia como prisioneros de guerra (por Pompeyo en 63 a.C.), fueron puestos en libertad por sus amos, sin haber sido forzados a violar ninguna de sus leyes patrias» (*Legatio ad Gaium* 155). Por lo demás, el nivel social y cultural de los judíos de Roma, asociados en sus diferentes sinagogas, era particularmente pobre. No ha llegado hasta nosotros ninguna obra de estos judíos romanos, que, por lo demás, se expresaban en griego popular al modo de los metecos sirios. Los antiguos epitafios descubiertos en la catacumba en parte romana de Monteverde (¿de los siglos I-II?) reflejan un judaísmo popular con escasos recursos.

El estatuto social de los judíos de la Diáspora podía variar mucho según los casos. Como se sabe, se distinguía en la época entre ciudadanos romanos, libertos, peregrinos o metecos, es decir, residentes extranjeros, y esclavos, que eran el último eslabón. Estos últimos eran, de hecho, la mitad, o casi, de la población urbana, sin contar los que vivían en las grandes instalaciones agrícolas y en las minas. Y es conocida la diferencia existente entre un esclavo imperial, cuyos poderes podían llegar a ser considerables, los domésticos, en ocasiones mimados por sus dueños, y los obreros agrícolas de los latifundios y *a fortiori* los mineros. Antes del año 70 de nuestra era los esclavos de origen judío parece que eran pocos, pues las sinagogas se encargaban de obtener rápidamente su estatuto de libertos, indemnizando a sus dueños. Por lo demás, en esa época esta liberación era relativamente fácil mediante dinero, y se hacía para recompensar a un esclavo o, sencillamente, para evitar tener que alimentar a incapaces.

Fuera de algunos ciudadanos romanos sin duda –pero ¿cómo conciliar entonces las obligaciones militares y el honor debido a las insignias imperiales con el descanso sabático y con las exigencias del culto al único Dios?– los judíos se situaban en el nivel de los residentes extranjeros, en ocasiones con los privilegios particulares de que hablaremos más adelante. Al menos esa era su situación más frecuente en Roma. Porque en Alejandría y también en Antioquía podían alardear de cierta ciudadanía griega –de hecho ignorada por los romanos– en el marco de una comunidad urbana, llamada *politeuma*. Por reivindicar un rango social todavía más elevado, en igualdad con los demás ciudadanos griegos de Alejandría, se desencadenó una persecución contra ellos, sostenida, por lo demás, por el prefecto romano de Egipto. El año 39, ya lo hemos dicho, Filón presidió una delegación de notables judíos para disculpar a sus correligionarios. Esta aspiración a ascender en la escala social se explica mejor todavía si tenemos en cuenta que en aquella época los impuestos y otras tasas disminuían en función de la cualificación social; se recargaba particularmente a los residentes extranjeros.

Fuera de algunas damas de la buena sociedad, a veces simpatizantes o «temerosas de Dios»*, los judíos de la Diáspora ejercían numerosos oficios, particularmente en la rama del tejido y del cobre. Podían viajar con relativa seguridad por las calzadas romanas que surcaban Asia Menor (la vía Egnatia que tomó Pablo, por ejemplo). Eran muchos los artesanos, al modo del mismo Pablo y de Aquilas (Hch 18,3), que pasaban de una ciudad a otra para trabajar en sus especialidades, apoyados, además, por corporaciones profesionales en plena expansión. Sin embargo, en Roma la situación de los ju-

díos era mucho menos brillante. En alusiones literarias y en antiguas inscripciones funerarias vemos vendedores ambulantes, cerilleros, traperos y cacharreros, mujeres que interpretan sueños o que enseñan a los niños a pedir en los sitios más adecuados, timadores, maestros de escuela, poetas que birlan los versos de un colega...

LOS ESCRITOS JUDEO-HELENÍSTICOS DE LA DIÁSPORA

Además de la traducción griega de los Setenta y, luego, de los libros de Filón y de Flavio Josefo, los escritos judeo-helenísticos, designados como apócrifos y durante mucho tiempo desdeñados por judíos y cristianos, son objeto actualmente de una intensa investigación lingüística, literaria e histórica. Su estudio es difícil, porque no se poseen los originales, y algunos de ellos sólo subsisten en versiones latinas, coptas, siríacas, armenias y otras. No por ello dejan de constituir una mina de informaciones sobre la extrema diversidad del judaísmo de esa época, antes de que los rabinos del siglo II de nuestra era, y después, tejieran en torno a la Torá* la unidad del Israel disperso.

El principal de todos los escritos judeo-helenísticos sigue siendo la versión griega de los Setenta*. Se trata, en primer lugar, de los cinco libros del Pentateuco, traducidos por setenta y dos ancianos en la isla de Faros, como lo cuenta detalladamente la *Carta de Aristeas a Filócrates*, que es del siglo II a.C. [*véase* p. 518]. Más tarde, Flavio Josefo redujo el número de traductores a setenta, de ahí su nombre de los Setenta. Como las guía de peregrinación para visitar la isla de Faros en aquella época, Josefo subraya el carácter milagroso de esta versión, en la que coincidieron todos los expertos, trabajando cada uno de ellos por su cuenta e independientemente de los demás. Más tarde, desde el siglo II a.C. hasta finales del siglo I de nuestra era, se añadió la traducción de los Profetas y, finalmente, la de los demás Escritos. Esta versión griega, seguida en los dos primeros siglos por otras traducciones (Teodoción, Aquila, Símmaco), era leída directamente en las «proseujés*», las casa de oración de la Diáspora, sin que las tuviera que preceder la lectura hecha en hebreo. Los Setenta, cuya lengua es la del griego corriente de la época, marcó con su sello todo el judaísmo helenístico. Sólo a partir de los siglos III y IV de nuestra era los judíos fueron abandonando progresivamente su uso, cuando los cristianos empezaron a reivindicarla con fuerza.

El principal comentarista de la Biblia griega es Filón, filósofo y uno de los principales guías de los judíos de Alejandría (entre los

años 13 a.C. y 41 d.C. o más). Nacido en una familia rica, llegó a desempañar un papel esencial en el seno de la comunidad alejandrina. Tras una persecución de los griegos idólatras contra los judíos de esta ciudad, año 38 de nuestra era, presidió una delegación de notables judíos para justificar la conducta de sus compatriotas ante el emperador Cayo Calígula. Como filósofo y teólogo a la vez, su influjo intelectual fue considerable en Egipto y, luego, en los Padres de la Iglesia durante muchos siglos. Su *Vida de Moisés*, en particular, está en la base de un nuevo tipo de lectura bíblica, llamada alegorismo*. Se trataba con ella de descubrir las verdades eternas, señaladas por la sabiduría de Dios, por debajo de la letra de determinados relatos del Pentateuco. Estos antiguos textos bíblicos parecían a veces extravagantes, e incluso poco morales, ante la consideración de un judeo-helenista del siglo I.

Por su parte, Josefo, el historiador de la casa imperial de los Flavios –de ahí su nombre habitual de Flavio Josefo– ocupa un lugar destacado en el judaísmo helenístico. Nacido el año 37 d.C., murió después del año 100. Durante su agitada vida fue uno de los generales de los galileos sublevados contra Roma; luego, tras ser apresado, fue promovido al rango de historiógrafo imperial, por haber predicho a Vespasiano que pronto llegaría a ser emperador. Gracias a él conocemos una de las formas existentes en su época de leer y comprender la historia bíblica; más aún, relata cuidadosamente los acontecimientos trágicos que se desarrollaron a lo largo del siglo I. Publicó en arameo y en griego una *Historia de la guerra de los judíos contra Roma,* alrededor del año 75; después, al terminar el siglo, una obra monumental, *Antigüedades judías*, que, en veinte volúmenes, relata la historia sagrada desde el Génesis a la destrucción del Templo de Herodes. Según los procedimientos de escribir de aquella época en materia histórica, el autor ofrece una documentación esencial, a la vez precisa y teñida de una fuerte apologética que le permite disculpar en parte a los judíos de su tiempo, cuando la guerra acababa de asolar Jerusalén.

Tendríamos que citar numerosos libros producidos en el medio egipcio y que muestran con evidencia la riqueza cultural de estos judíos de lengua griega. Enumeremos nada más algunas de esas obras, aunque no siempre podemos fecharlas con certeza. Encontramos entre ellas relatos legendarios, instrucciones de tipo sapiencial en forma narrativa o presentadas como máximas de sabiduría; obras poéticas, pero relativamente pocos relatos de tipo apocalíptico al modo de las obras de este tipo que se produjeron en el judaísmo palestino (así, después del año 70, el *Cuarto Esdras* o *Apocalipsis sirio de Baruc*). El judaísmo egipcio caería pronto en la oscuridad después del siglo I de nuestra era. Ya la famosa biblioteca de Alejan-

dría, con sus 490.000 rollos reunidos de todo el mundo, había sido robada por Julio César con el aval de Cleopatra, antes de desaparecer por completo después del siglo IV de nuestra era. Y sobre todo, la situación de los judíos egipcios se hizo delicada con el sometimiento del país por los romanos, después de la batalla de Accio, año 31 a.C. Pues hasta entonces, los judíos, como la familia de Filón, trabajaban en el cuadro de un funcionariado bajo la gerencia de los Ptolomeos en el seno de una economía de tipo estatal o casi. Pues bien, los romanos, al introducir una economía de mercado, desorganizaron de hecho las pistas de la antigua administración, saquearon el país y arruinaron a ese estrato de la población. Tanto más cuanto que los judíos no tenían derecho a prestar dinero a interés, debido al imperativo bíblico al respecto. Pero volvamos a la época anterior.

Desde el siglo III a.C., Demetrio, un judeo-helenista egipcio, se interesaba ya por los elementos cronológicos descubiertos en el Pentateuco. En el siglo II citemos a Eupólemo, originario de Cirenaica, y a Artápano, un apologeta que no dudaba en atribuir a Moisés la invención de toda la civilización egipcia. En la misma época, Ezequiel el Trágico quiso llevar los relatos del Éxodo a la escena teatral; pero el asunto chocó con la reticencia judía ante aquella modernización intempestiva. A comienzos del siglo I, el libro actualmente designado como *3 Macabeos*, (distinto del *2 Macabeos*, integrado en el canon*), cuenta la maravillosa historia de salvación de Israel en la persecución de Ptolomeo II: los elefantes del faraón lanzados contra los judíos se volvieron y machacaron al ejército egipcio. Todavía en el siglo I antes de nuestra era, señalemos el *Libro de las sentencias* del

DOCUMENTO

UNA MIRADA ROMANA SOBRE LOS JUDÍOS

Griegos y romanos miraban frecuentemente a los judíos del Imperio romano con una mirada muy negativa, debido a diferencias que ellos no comprendían. Así Juvenal, poeta satírico (muerto el año 140 d.C.). He aquí un pasaje de su Sátira XIV, 96-106:

Algunos tienen un padre de los que observan el sábado, y que no adoran más que las nubes y el numen del cielo. Creen que la carne de hombre es muy afín a la del cerdo, que su padre jamás probó. Se circuncidan sin tardanza. Acostumbrados a despreciar las leyes de Roma, aprenden, reverencian y cumplen el derecho judío, las normas que Moisés les transmitió en un arcano volumen: no enseñan sus preceptos sino a quien practica el mismo culto que ellos, y guían hasta su muerte sólo a los iniciados. La culpa la tiene el padre, para el que cada séptimo día fue inútil, pues en él no alcanzaba a vivir nada.

(Trad. de Luis Gil)

BIBLIA

UN TEXTO DE LOS SETENTA CON CONSECUENCIAS IMPORTANTES

La traducción griega de los Setenta llegó a convertirse en la Biblia de referencia para las comunidades cristianas del siglo I nacidas del judaísmo de la Diáspora. La concepción extraordinaria de Jesús será interpretada a partir de un texto de Isaías citado en Mt 1,23: «Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrán por nombre Emmanuel, que traducido quiere decir: Dios con nosotros». Ahora bien, el texto hebreo dice: «He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel» (Is 7,14). Al traducir «doncella» (en hebreo *'alma*) por «virgen» (en griego *parthenos*) el traductor griego abrió el camino a una interpretación nueva del libro de Isaías.

Pseudo-Focílides, análogas a las máximas del libro de la Sabiduría, integradas en la Biblia griega. Además del *Tercer Esdras* (una relectura griega de los libros canónicos de Esdras y Nehemías) o también de la *Carta de Aristea*, ya mencionada, y de los *Oráculos sibilinos* (libro III), señalemos sobre todo el sorprendente relato de *José y Asenet*, del siglo I de nuestra era. Sin duda estamos ante la primera novela de amor y caballería conocida en el mundo. El patriarca José, el último hijo de Jacob exilado en Egipto, quería casarse con Asenet, hija de un sacerdote pagano*. Tras muchas peripecias, tendrá lugar el matrimonio, una vez convertida al monoteísmo la joven novia. Este libro, feminista a su modo, es el eco de toda una tradición judía egipcia, ampliamente abierta a las naciones*. Una real apertura a lo universal, promovida también por los judíos de Antioquía, atraviesa el judaísmo egipcio.

De hecho, la palabra prosélito se deriva de una palabra griega que designa en primer lugar a «los que se acercan» a la fe de Israel, sin excluirse por ello de la sociedad griega que les rodea. Convertidos en hijos de Abrahán por la circuncisión, conservaban sin embargo su pertenencia étnica primera, también las mujeres integradas al pueblo elegido por un baño de pureza ritual. En un contexto tan acogedor, eran muchos los hijos de las naciones que, llamados «temerosos de Dios»* o «adoradores de Dios», profesaban el monoteísmo, respetaban el decálogo y seguían algunas reglas de pureza ritual, como abstenerse de carne de cerdo. Algunos aceptaban, después, la circuncisión. Este intenso esfuerzo religioso desembocaría también en la rápida expansión del cristianismo. El centurión Cornelio es un ejemplo (Hch 10).

CH. P.

5.2.
El mundo grecorromano

Cuando se constituyeron las primeras comunidades cristianas, el Imperio romano había alcanzado su plena expansión. El poder de Roma dominaba todas las naciones del Mediterráneo y se extendía hacia las regiones del Danubio y del Rin. La principal preocupación de Augusto, por el que la República romana se convirtió en Imperio, fue instaurar y consolidar la paz romana. Este periodo de tranquilidad relativa dentro del mundo romano duró los dos primeros siglos de nuestra era. Esa seguridad permitió que la economía, la vida social, las manifestaciones culturales y artísticas se desarrollaran de forma notable. Más de treinta provincias, que agrupaban entre 50 y 80 millones de habitantes, coexistieron en aquel gran Imperio y conservaron en buena parte sus costumbres y sus instituciones de origen, respaldadas por el Estado romano.

La centralización romana

El poder permanecía fuertemente centralizado: Todo venía de Roma, todo volvía a Roma. El emperador estaba presente en todas las provincias mediante representantes cuyas actividades él controlaba personalmente. Los departamentos centrales en Roma (finanzas, justicia, administración, política extranjera) estaban dirigidos, hasta fines del siglo I, por libertos del emperador. Administradores, procuradores, representaban al poder en todas las provincias llamadas «imperiales» y residían en la capital de la provincia. Poncio Pilato o Festo vivían habitualmente en Cesarea. Debían dar cuenta de su gestión financiera y jurídica al emperador en persona, lo que constituía en ocasiones una cortapisa a su libertad de acción. Así, el procura-

dor de Judea, Festo, muy prudentemente, no echó sobre sus espaldas juzgar a Pablo, sino que respondió favorablemente a la petición del Apóstol que, como ciudadano romano, quería comparecer ante el emperador en persona: «“Si en eso de que éstos me acusan no hay

BIBLIA

EL COMERCIO MARÍTIMO SEGÚN LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

La navegación era la forma de viajar más utilizada en la antigüedad. A excepción de los ricos y de las personalidades, que disponían de naves privadas o militares para sus desplazamientos, los simples particulares no podían embarcar en los barcos reservados a sólo viajeros y tenían que negociar con los armadores para viajar en cargueros mixtos que transportaban a la vez mercancías y pasajeros. Fue así como Pablo, en su viaje en cautividad, se embarcó en Mira en una barco alejandrino que debía transportar a Roma trigo de Egipto. A bordo, los pasajeros tenían que prepararse sus comidas y dormían en el puente. Los más pobres realizaban diversas prestaciones personales para pagar su travesía.

Cuando se decidió que nos embarcásemos rumbo a Italia, entregaron a Pablo y algunos otros prisioneros a un centurión de la cohorte Augusta, llamado Julio. Subimos a una nave de Adramitio, que iba a partir hacia las costas de Asia, y nos hicimos a la mar. Estaba con nosotros Aristarco, macedonio de Tesalónica.

(Hch 27,1-2)

Debido a las tempestades, no se viajaba por mar durante los meses de invierno. A partir de la primavera, se «abría» el mar y se podía volver a navegar. El viaje de Pablo, que tuvo lugar durante el otoño e invierno del año 59-60 (ó 60-61) fue una excepción, denunciada, por lo demás, por el Apóstol. Muchas veces los vientos y las tempestades desviaban la trayectoria de la nave. Los Hechos de los Apóstoles narran con detalle las medidas que se tomaron cuando la nave que llevaba a Pablo se vio envuelta por una especie de huracán que la arrastraba hacia las costas de África: aferraron las velas, ciñeron el casco con maromas para evitar la dislocación de las planchas, arrojaron los atavíos al mar; luego, en un segundo tiempo, arrojaron fuera borda la carga y finalmente los aparejos.

Soplaba ligeramente entonces el viento del sur y creyeron que podían poner en práctica su propósito; levaron anclas y fueron costeando Creta de cerca. Pero no mucho después se desencadenó un viento huracanado procedente de la isla, llamado Euroaquilón. La nave fue arrastrada y, no pudiendo hacer frente al viento, nos abandonamos a la deriva. Navegando a sotavento de una isleta llamada Cauda, pudimos con mucha dificultad hacernos con el bote. Una vez izado el bote se emplearon los cables de refuerzo, ciñendo el casco por debajo; y por miedo a chocar contra la Sirte, se echó el ancla flotante. Así se iba a la deriva.

(Hch 27,13-17)

La segunda nave en la que Pablo y sus compañeros embarcaron en Malta, en la primavera del año 61, estaba bajo la protección de una figura en proa que representaba los Dióscuros, Castor y Pollux, divinidades tutelares de los marineros. Tras zarpar de Malta hizo escala en Siracusa y, luego, en Reggio y en Pozzuoli. La indicación que dan los Hechos sobre la duración del trayecto es pretenciosa: de Reggio a Pozzuoli, unos 350 km., la nave emplea dos días: la duración de la navegación era muy variable: se estima que podían hacer entre 4 y 6 nudos por hora. Se calcula que en una travesía sin incidentes una nave que fuera de Pozzuoli a Alejandría invertiría ocho o nueve días, pero en caso de mal tiempo esa misma travesía podía requerir hasta cincuenta días:

Transcurridos tres meses nos hicimos a la mar en una nave alejandrina que había invernado en la isla y llevaba por enseña los Dióscuros. Arribamos a Siracusa y permanecimos allí tres días. Desde allí, costeando, llegamos a Regio. Al día siguiente se levantó el viento del sur, y al cabo de dos días llegamos a Pozzuoli.

(Hch 28,11-13)

ningún fundamento, nadie puede entregarme a ellos; apelo al César". Entonces Festo deliberó con el Consejo y respondió: "Has apelado al César, al César irás"» (Hch 25,11-12). A fecha fija, los procuradores trataban en su tribunal los asuntos jurídicos locales que los provincianos no habían podido solucionar con su propia legislación: tanto a Jesús como a Pablo les llevaron ante ellos las autoridades judías, el primero ante Poncio Pilato, el segundo ante Festo. Los procuradores tenían también la responsabilidad de las legiones acantonadas en sus provincias y las usaban para ejecutar las decisiones de la justicia: «[Félix] ordenó al centurión que custodiase a Pablo, que le dejase tener alguna libertad y que no impidiese a ninguno de los suyos asistirle» (Hch 24,23).

El poder romano estaba representado también por las legiones que se encontraban en las provincias «con riesgo» (Medio Oriente, Rin, Danubio), donde era necesario prevenir revueltas. Poncio Pilato, procurador de Judea, era acompañado por una cohorte militar cuando iba a Jerusalén en las fechas de las grandes fiestas judías, ya que estos periodos, en los que muchos peregrinos afluían desde todo el Imperio a la ciudad santa, podían generar disturbios y revueltas. Pablo fue conducido ante un tribuno militar, oficial supe-

REFERENCIA

FILIPOS, COLONIA ROMANA

Filipos era en la antigüedad una de las mayores ciudades de Macedonia; estaba situada a unos quince kilómetros del puerto de Neápolis (actualmente Kavala). La ciudad debía su nombre al rey Filipos II de Macedonia, padre de Alejandro Magno. En el año 42 a.C. tuvo lugar en Filipos una batalla entre los ejércitos de Bruto y Casio, asesinos de Julio César, y los de Antonio y Octavio. La victoria de estos últimos decidió la suerte de la República romana. Octavio, convertido en el emperador Augusto, envió a Filipos a los veteranos de su ejército que se instalaron en la ciudad convertida en colonia con el nombre de *Colonia Augusta Julia Filipense*. Los habitantes de una colonia gozaban de todos los derechos de los ciudadanos romanos y la ciudad se administraba a sí misma según instituciones semejantes a las de Roma. Filipos, en l época en que Pablo predicó en ella por primera vez, era una ciudad próspera, enriquecida por las minas de oro y por la agricultura floreciente de la región. Su situació de proximidad a la *Via Egnatia*, la gran rut que iba de Dirraquio (Durrazzo) a Bizanci le permitía mantener relaciones comerciales con todo el Imperio romano. Todavi hoy se puede ver en Filipos el forum, el teatro y una basílica construida en el emplazamiento de la cárcel en que estuvieron Pabl y Silas. Los Hechos de los Apóstoles describen así su llegada a esta ciudad:

Nos embarcamos en Tróade y fuimo derechos a Samotracia, y al día siguiente Neápolis; de allí, a Filipos, que es la principa colonia de la demarcación de Macedonia.

(Hch 16,11-12)

rior bajo la tutela del procurador y comandante de una cohorte de 600 a 1.000 hombres: «Llamó a dos centuriones y les dijo: "Tened preparados para la tercera hora de la noche doscientos soldados, para ir a Cesarea, setenta de caballería y doscientos lanceros. Preparad también cabalgaduras para que monte Pablo; y llevadlo a salvo al procurador Félix"» (Hch 23,23-24). Los centuriones mandaban una centuria, que era una subdivisión de la cohorte (unos cien hombres): «Porque también yo, que soy un subalterno, tengo soldados a mis órdenes, y digo a éste: "Vete", y va; y a otro: "Ven", y viene; y a mi siervo: "Haz esto", y lo hace» (Lc 7,8).

Roma también estaba presente en las provincias mediante los publicanos*, que pertenecían a las grandes sociedades financieras que se encargaban, en arriendo, de los distintos impuestos. Estos «arrendatarios generales» empleaban a cobradores seleccionados entre los autóctonos de cada provincia, que eran detestados por sus compatriotas, ya que les consideraban colaboracionistas: «Cuando se iba de allí, al pasar vio Jesús a un hombre llamado Mateo, sentado en el despacho de impuestos, y le dice: "Sígueme". Él se levantó y le siguió. Y sucedió que estando él a la mesa en la casa, vinieron muchos publicanos y pecadores, y estaban a la mesa con Jesús y sus discípulos» (Mt 9,9-10). Los impuestos percibidos por los publicanos eran de distinta naturaleza: unos afectaban a la persona, el «tributo per cápita», y otros a los bienes, el «tributo sobre el suelo». Se añadían, además, todas las tasas sobre herencias, liberación de esclavos, derechos de peaje, de aduanas, etc. Mientras que para las transacciones locales se utilizaba la moneda del país, para saldar los impuestos había que hacerlo en moneda romana: «"¿Nos es lícito pagar tributo al César o no?". Pero él, habiendo conocido su astucia, les dijo: "Mostradme un denario. ¿De quién lleva la imagen y la inscripción?". Ellos dijeron: "Del César". Él les dijo: "Pues bien, lo del César devolvédselo al César, y lo de Dios a Dios"» (Lc 20,22-25).

Finalmente, Roma ponía cuidado en dejar un poder limitado a los príncipes y reyezuelos locales que seguían subsistiendo en muchas regiones, pero dependían estrechamente de Roma. Era el caso de Herodes el Grande y de los tetrarcas Herodes Antipas, Herodes Filipo y Herodes Agripa. Estos soberanos locales mantenían relaciones cordiales con las autoridades romanas que procuraban respetar sus prerrogativas: «Al oír esto, Pilato preguntó si aquel hombre era galileo. Y, al saber que era de la jurisdicción de Herodes, le remitió a Herodes, que por aquellos días estaba también en Jerusalén» (Lc 23,6-7).

LA VIDA SOCIAL

La característica esencial de la vida social en el mundo greco-romano era la línea divisoria entre los libres y los esclavos. De un lado estaban los que eran libres en sus palabras y actos, y del otro los esclavos considerados jurídicamente como «cosas» de sus amos y que no podían disponer de sus personas. Sin embargo, esta distinción no tenía consecuencias directas en el modo de vida de los esclavos: aunque muchos de ellos, sobre todo en el campo, tenían condiciones de vida muy penosas, también se puede constatar que existían lazos afectivos entre amos y esclavos: «Se encontraba enfermo y a punto de morir un siervo de un centurión, muy querido de éste» (Lc 7,2).

En la categoría de los hombres libres, se establecía otra distinción, en el mundo romano, entre los que gozaban de los privilegios vinculados a la ciudadanía romana y los demás (aliados, extranjeros, residentes desprovistos del derecho ciudadano). Se podía ser ciudadano romano por nacimiento, cuando el padre ya lo era. Era el caso de Pablo que tenía una personalidad jurídica distinta a la de los otros

REFERENCIA

LOS JUEGOS DEL ESTADIO

Los juegos atléticos tenían todavía en la época de Pablo una importancia considerable en la vida de los griegos. De origen casi siempre religioso, los juegos panhelénicos (que integraban a todas las ciudades griegas) comprendían los juegos olímpicos (Olimpia), ístmicos (Corinto), píticos (Delfos) y némeos (Nemea). Según los casos, se celebraban cada dos, tres, cuatro o cinco años, y había en ellos pruebas atléticas y musicales. Dirigiéndose a los corintios, en cuya ciudad se desarrollaban los juegos ístmicos, Pablo usa con toda naturalidad la imagen de la competición deportiva que para ellos era muy familiar. El Apóstol se compara a un corredor en el estadio o a un luchador de pugilato (una especie de boxeo con la mano desnuda). Quizás pensaba, más concretamente, en la prueba reina del pentatlon que incluía cinco pruebas: salto, carrera, lucha, lanzamiento de disco y de jabalina. Para todas estas pruebas, los atletas debían seguir un régimen alimenticio particular y dedicarse a intensos entrenamientos. Al terminar cada competición, un heraldo proclamaba los resultados y se repartían las recompensas: coronas de olivo y objetos de valor. Los atletas vencedores gozaban de una considerable popularidad en el mundo griego y su gloria brillaba también sobre su patria chica, que elevaba en su honor estatuas o monumentos conmemorativos:

¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, mas uno solo recibe el premio? ¡Corred de manera que lo consigáis! Los atletas se privan de todo; y eso ¡por una corona corruptible!; nosotros, en cambio, por una incorruptible. Así pues, yo corro, no como a la ventura; y ejerzo el pugilato, no como dando golpes en el vacío, sino que golpeo mi cuerpo y lo esclavizo; no sea que, habiendo proclamado a los demás, resulte yo mismo descalificado.

(1 Co 9,24-27)

BIBLIA

EXTRACTOS DEL DISCURSO DE ATENAS

El célebre discurso de Pablo ante el Areópago de Atenas (Hch 17,22-31) iba destinado a convencer a los intelectuales paganos de la verdad del kerigma*. Pablo siguió en su juventud las enseñanzas de los retóricos y su discurso es fiel a las reglas de la retórica greco-romana: un exordio (vv. 22-23), el desarrollo del tema (vv. 24-29) y la peroración (vv. 30-31).

En su exordio, Pablo obedece a la regla de la *captatio benevolentiae* picando la curiosidad de su auditorio y adulándole un poco: *«Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad»*. Luego, su demostración parte de lo general (*«el Dios que hizo el mundo...»*) para conducir insensiblemente al público al Dios que él anuncia. Su discurso, que es conforme a las creencias de un público culto pagano*, no hace referencia alguna a los textos bíblicos, sino que se alimenta de referencias universales (*«todo el linaje humano... toda la faz de la tierra»*), comunes a paganos y a cristianos. Su presentación de Dios (Dios creador, señor del tiempo y del espacio, providente, no localizable, que no necesita estatuas fabricadas por manos humanas) esta en perfecta conformidad con los lugares comunes de la filosofía estoica. El vocabulario de Pablo remite a nociones filosóficas muy extendidas en la época del Apóstol, y siguiendo en ello las reglas de la retórica ilustra su demostración con dos citas tomadas de autores célebres: el platónico Epiménides (*«pues en él vivimos, nos movemos y existimos»*) y el estoico Aratos (*«porque somos también de su linaje»*). La peroración resume en pocas palabras la tesis desarrollada en la demostración para desembocar en lo esencial: el Dios que él anuncia ha añadido un beneficio más a todos los hasta ahora evocados: la salvación traída por *«el hombre que Él ha destinado»*, es decir, Jesús. La última expresión que usa Pablo es la única referencia explícita al cristianismo *«...resucitarlo de entre los muertos»*.

actuantes del Nuevo Testamento. Esa ciudadanía le otorgaba prerrogativas muy claras: «Pero Pablo contestó a los lictores: "Des-pués de habernos azotado públicamente sin habernos juzgado, a pesar de ser nosotros ciudadanos romanos, nos echaron a la cárcel, ¿y ahora quieren mandarnos de aquí a escondidas? Eso no; que vengan ellos a sacarnos". Los lictores transmitieron estas palabras a los pretores. Les entró miedo al oír que eran ciudadanos romanos. Vinieron y les rogaron que salieran de la ciudad» (Hch 16,37-39). Esa ciudadanía le valió también al Apóstol un tratamiento de favor: «Cuando entramos en Roma se le permitió a Pablo permanecer en casa particular con el soldado que le custodiaba» (Hch 28,16). Algunos poseedores de la ciudadanía romana lo eran porque habían comprado ese privilegio: «Acudió el tribuno y le preguntó: "Dime, ¿eres ciudadano romano?". –"Sí", respondió. –"Yo, dijo el tribuno, conseguí esta ciudadanía por una fuerte suma". –"Pues yo, contestó Pablo, la tengo por nacimiento"» (Hch 22,27-28).

Aunque los ciudadanos romanos constituían una elite provista de múltiples derechos, se dividían entre ellos según una jerarquía basada simultáneamente en sus riquezas y en sus funciones en la sociedad. En la cima se encontraba el orden senatorial o nobleza

hereditaria; luego, el orden ecuestre, o alto funcionariado público. Por debajo, las burguesías municipales o notables de las ciudades de provincia. Después, las distintas plebes, urbanas y rurales. Al final, un lugar particular lo ocupaban los libertos, antiguos esclavos que habían llegado a ser ciudadanos romanos.

Las ciudades de provincias tenían estatutos muy variados, pues entre ellas había colonias, municipios que se beneficiaban del derecho romano, ciudades sometidas a impuestos. Las instituciones locales se conservaron en la parte oriental del Mediterráneo: el sanedrín* en Jerusalén, los lictores (oficiales) en las ciudades griegas*. También se preservaron las ceremonias y las manifestaciones colectivas: las fiestas del calendario judío, las grandes competiciones atléticas en Grecia.

REFERENCIA

ARTEMISA EN ÉFESO

Fundada en el siglo XI a.C., Éfeso, situada en la costa de Asia menor, era una ciudad muy próspera que jugó un papel de primera importancia en las actividades comerciales del Oriente mediterráneo. Su renombre le viene de su templo a Artemisa, que era una de las siete maravillas del mundo. La Artemisa adorada en Éfeso no tiene nada que ver con la divinidad griega del mismo nombre con la que los colonos griegos la identificaron en el siglo VI a.C. Era una diosa madre de la fecundidad, representada con racimos de mamas y el cuerpo enfundado en una túnica cubierta de diversos símbolos (leones, toros, esfinges, abejas). Su templo, el Artemision, era una obra de arte en mármol, de estilo jónico; medía más de 155 m de largo por 55 m de ancho y estaba adornado con 127 columnas algunas de ellas enteramente esculpidas. Todos los años, los peregrinos acudían a Éfeso por las fiestas de la diosa. La estatua, rodeada de 29 ídolos de oro, era procesionada en el teatro de la ciudad, y en el estadio, muy cercano, se celebraban carreras de carros. Para responder a la demanda de los peregrinos, los mercaderes les ofrecían estatuillas de Artemisa y modelos a escala reducida de su templo, realizados en metales preciosos. Este comercio que producía excelentes ganancias se vio amenazado por la predicación de Pablo que denunciaba el culto «a los dioses hechos por mano de hombres». La reacción de los efesios era previsible:

Cierto platero, llamado Demetrio, que labraba en plata templetes de Artemisa y proporcionaba no pocas ganancias a los artífices, reunió a éstos y también a los obreros de este ramo y les dijo: «Compañeros, vosotros sabéis que a esta industria debemos el bienestar; pero estáis viendo y oyendo decir que no solamente en Éfeso, sino en casi toda Asia, ese Pablo ha persuadido a mucha gente a cambiar de idea, diciendo que no son dioses los que se fabrican con las manos. Y esto no solamente trae el peligro de que nuestra profesión caiga en descrédito, sino también de que el mismo templo de la gran diosa Artemisa sea tenido en nada y venga a ser despojada de su grandeza aquella a quien adora toda Asia y toda la tierra». Al oír esto, llenos de furor se pusieron a gritar: «¡Grande es la Artemisa de los efesios!».

(Hch 19,24-28)

La vida intelectual y religiosa

La vida intelectual traducía el mosaico de las diferentes culturas existentes en el Imperio. Todos los habitantes del Imperio eran bilingües, sabían expresarse en griego y en latín, y los escritores, según su región de origen, dejaron obras escritas en una u otra de estas lenguas. La educación integraba tres etapas: los niños en edad escolar seguían la enseñanza de los gramáticos dedicada al estudio de las dos lenguas; luego, los retóricos enseñaban a dominar el arte de la palabra; y los jóvenes eran oyentes de los filósofos; Atenas y Rodas eran los centros más afamados de estos «estudios superiores». Las grandes corrientes filosóficas de la antigüedad, platonismo, pitagorismo, estoicismo y epicureísmo, se oponían entre sí en sus concepciones del mundo –los platónicos y los estoicos eran espiritualistas; los epicúreos eran materialistas–, pero coincidían en la moral que preconizaban: la búsqueda de la sabiduría mediante el desapego frente a las pasiones terrenas. En efecto, la adhesión a una corriente filosófica se asemejaba a una creencia religiosa, pues implicaba la observancia de determinadas reglas morales: «Trababan también conversación con él algunos filósofos epicúreos y estoicos» (Hch 17,18). Esta actitud de los filósofos de Atenas se explica simultáneamente por la curiosidad que sentían por oír alguna nueva concepción del mundo y de la

Referencia

Zeus y Hermes en Listra

La ciudad de Listra estaba situada en Licaonia, región retirada de Frigia, cuyos habitantes se expresaban todavía en su argot local. Pablo y Bernabé fueron en esta ciudad objeto de una divertida equivocación: los de Listra, tomándoles por los dioses Zeus y Hermes, se aprestaron a ofrecerles un sacrificio. Esta sorprendente confusión tuvo seguramente su origen en la leyenda de Filemón y Baucis, contada por el poeta Ovidio. Un día Zeus y Hermes se revistieron de apariencia humana y bajaron a la tierra para verificar la fidelidad de los mortales. Nadie quiso dar hospitalidad a estos viajeros desconocidos. Sólo dos ancianos muy pobres, Filemón y Baucis, recibieron afectuosamente a los extranjeros y les ofrecieron toda la comida de que disponían. Dándose a conocer, Zeus y Hermes, tras destruir todas las aldeas inhospitalarias, cumplieron el deseo de Filemón y Baucis, que consistía en morir ambos a la vez para no quedar separados por la muerte. Los habitantes de Listra, recordando esta leyenda, se entregaron a honrar a los dos extranjeros que habían llegado. Con toda naturalidad tomaron a Pablo por Hermes, portavoz de Zeus, que ellos vieron figurado en Bernabé.

La gente, al ver lo que Pablo había hecho, empezó a gritar en licaonio: «Los dioses han bajado hasta nosotros en figura de hombres». A Bernabé le llamaban Zeus y a Pablo, Hermes, porque era quien dirigía la palabra. El sacerdote del templo de Zeus que hay a la entrada de la ciudad, trajo toros y guirnaldas delante de las puertas y a una con la gente se disponía a ofrecer un sacrificio.

(Hch 14,11-13)

divinidad y por el temor a la competencia que podía representar la «filosofía» de Pablo.

Las creencias religiosas en el siglo I estaban marcadas por la multiplicidad y el sincretismo. El fondo común de la mitología griega y del panteón greco-romano subsistía y los grandes santuarios del mundo griego seguían siendo objeto de la veneración del público. Sin embargo, esas creencias eran objeto de un escepticismo generalizado en los medios cultivados que dejaban esas ingenuas supersticiones para las gentes del campo. De hecho la religión oficial sufría la competencia de las religiones llamadas «orientales», originarias de Asia Menor, de Egipto, de Siria o de Persia, que se extendían entre todas las clases sociales. Los cultos de Isis, de Mitra o de Cibeles, con vocación monoteísta, abrían amplio espacio al misticismo personal de los devotos. Aportaban una respuesta a la angustiante pregunta de la salvación afirmando que la «vida santa» era la condición de la felicidad después de la muerte. Estas creencias, toleradas en conjunto por las autoridades romanas, recibían la aprobación de muchos intelectuales que encontraban en ellas una fuente de reflexión. No hay que extrañarse, por tanto, de que los filósofos de Atenas pensaran que Pablo era el predicador de una de esas religiones: «"Parece ser un predicador de divinidades extranjeras". Porque anunciaba a Jesús y la resurrección» (Hch 17,18). La «resurrección» (*anastasis* en griego) era comprendida por ellos como el nombre de la divinidad originante del «dios» Jesús, Anastasio.

En todos los medios, en fin, las creencias en las formas paralelas de la religión estaban muy vivas. La astrología llegada de Persia, practicada por los caldeos y los magos de Babilonia, gozaba de un favor excepcional entre las gentes de elevada posición. La magia, forma degradada de la religión, atraía a quienes buscaban milagros: «Sin embargo, ya de tiempo atrás había en la ciudad un hombre llamado Simón que practicaba la magia y tenía atónito al pueblo de Samaría y decía que él era alguien importante. Y todos, desde el menor hasta el mayor, le prestaban atención» (Hch 8,9-10). Pablo la emprendió en muchas ocasiones violentamente contra esa ola de la magia, y el éxito de su predicación se manifestaba por el abandono de esas prácticas: «Bastantes de los que habían practicado la magia reunieron los libros y los quemaron delante de todos. Calcularon el precio y hallaron que subía a cincuenta mil monedas de plata» (Hch 19,19).

Los ritos religiosos eran tan numerosos y diversos como las creencias. El acto esencial, fuera cual fuera el dios invocado, era el sacrificio de animales realizado por los responsables religiosos en el marco de un acto público o por los particulares para cumplir un voto. Los demás rituales eran propios de cada creencia y eran perfectamente tolerados por el poder.

DOCUMENTO

INVITACIONES Y BANQUETES EN LOS TEMPLOS

El ritual del sacrifico griego respondía a un ceremonial preciso. Después de despedazar las víctimas degolladas (buey, cordero, cerdo u otro animal) el sacerdote ofrecía una parte de ella a los dioses: el hueso principal y la carne de los muslos recubiertos de grasa y quemados en su totalidad. De esa forma los dioses recibían su parte en la humareda que se elevaba desde el altar a los cielos. Luego, se asaban las vísceras sobre el altar e inmediatamente se las comían los sacrificadores. Finalmente, la carne se dividía en partes iguales y se distribuía entre los asistentes que la consumían cocida. En el recinto del templo de Asclepio en Corinto, se encuentran tres salas destinadas a estos banquetes sagrados. Una parte de las viandas no consumidas la revendían los sacerdotes a los carniceros del ágora.

De seguida, después ya de que oraron
y arrojaron los granos de cebada,
levantaron, primero, las cabezas
de las víctimas y las degollaron,
y las despellejaron,
y cortaron sus muslos
que cubrieron con grasa,
de la que hicieron una doble capa,
y encima de esos muslos engrasados
trozos de carne cruda colocaron.
Y el anciano [Crises] esas carnes iba asando
sobre brasas de astillas encendidas,
y vino chispeante
encima derramaba;
y a su lado los jóvenes tenían
quíntuples asadores en sus manos.
Mas luego que abrasados estuvieron
los muslos, y las vísceras gustaron,
lo demás en pedazos troceaban,
y de los asadores
en uno y otro extremo lo espetaron.
Y lo asaron con suma habilidad
y todo ya del fuego retiraron.
Luego, después que en la labor cesaron
y el banquete aprestaron, ya comían
y nada el apetito echaba en falta
en un festín con equidad medido.

(Homero, *Ilíada*, I, 458-468; traducción de Antonio López Eire)

En Corinto se planteó la cuestión de saber si los cristianos podían o no podían participar en los banquetes sagrados en los templos de la ciudad. Pablo trata del asunto en su primera carta a los Corintios (1 Co 8–10). Era normal ser invitado a esos banquetes. He aquí el texto que se ha encontrado de una de esas invitaciones:

Herais te invita a cenar en la sala del Serapeion (el Asclepeion) en un banquete del Señor Serapis, mañana once a partir de las nueve horas.

UNA GRAN MOVILIDAD

Finalmente, el mundo greco-romano estaba caracterizado por su extrema movilidad de personas y bienes. Cada provincia proporcionaba sus productos específicos a las otras. Así, el trigo procedía en su mayor parte de Africa y Egipto. Los productos exóticos, perfumes, materias preciosas, maderas raras, eran objeto de un comercio muy activo para responder a las necesidades de lujo de las clases altas de la sociedad. Lidia, comerciante de Filipos, era vendedora de púrpura, tintura roja violácea muy apreciada que importaba de Asia Menor (Hch 16,14).

También las personas se movían constantemente. Los motivos para viajar eran múltiples: los hombres de negocios y los comerciantes se desplazaban constantemente para llevar a buen puerto sus actividades. Los devotos y los enfermos iban a los lugares de peregrinación afamados. Los filósofos hacían giras para dar conferencias, los sacerdotes misioneros de las religiones orientales recorrían las ciudades y las campiñas en busca de nuevos adeptos. Los artistas, comediantes o gladiadores iban de ciudad en ciudad. Había también

muchos turistas, curiosos atraídos por el espectáculo de los lugares naturales extraordinarios y de las obras maestras del arte. El viaje era parte integrante de la existencia de la mayor parte de los habitantes del Imperio.

Aunque el modo de transporte preferido de los viajeros era el barco, muchas veces se veían obligados a moverse por vía terrestre. El Imperio romano estaba dotado de una red de rutas excepcionales, construidas en su origen para permitir a las legiones desplazarse rápidamente de un lugar a otro. Grandes ejes atravesaban todas las provincias. Los viajeros más pobres se movían a pie, pero los más pudientes viajaban a lomo de caballo o de mula o en vehículos, pesadas carretas entoldadas o suntuosas carrozas. A pie, podían recorrer hasta 30 km. diarios; a caballo 60, y en vehículo de 45 a 70, según los casos. Para alojarse y alimentarse durante el viaje había varias soluciones según la condición social del viajero: los más pobres tenían que contentarse con albergues generalmente sucios y de mala fama, mientras que los personajes importantes disponían de cadenas de «hospedadores» que les recibían en sus casas: «En las cercanías de aquel lugar tenía unas propiedades el principal de la isla, llamado Publio, quien nos recibió y nos dio amablemente hospedaje durante tres días» (Hch 28,7). Los viajes de Pablo, tal y como nos los presentan los Hechos de los Apóstoles, nos permiten conocer las distintas peripecias que podían suceder en esos largos periplos a través de las provincias.

C. S.

6
PABLO

LAS cartas de san Pablo, Saulo de Tarso, son los textos cristianos más antiguos que poseemos. Fueron escritas entre el año 50 y el 67, fecha probable de su martirio. Como queremos seguir un orden cronológico, empezamos por ellas la presentación de los escritos del Nuevo Testamento. Hay también otras cartas atribuidas a Pablo que no son de su mano y que fueron escritas por discípulos suyos después de su muerte; hablaremos de ellas después de presentar las auténticas. Reservamos un tratamiento particular a la segunda carta a los Tesalonicenses; a ésta, por su parentesco con ellas, la presentaremos con las últimas cartas del Nuevo Testamento: la carta de Judas y la segunda de Pedro.

6. 1.
VIDA DE PABLO DE TARSO

PABLO no conoció a Jesús durante su ministerio público ni formó parte del grupo de los «doce» apóstoles. Hasta unos años después de Pascua* (hacia el año 34) no se convirtió en creyente y en apóstol de Jesucristo. ¿Cómo fue su descubrimiento de la fe cristiana? ¿Cuáles fueron los puntos fuertes de su ministerio apostólico?

EN LOS ORÍGENES DE UNA VOCACIÓN

Pablo era un judío de la Diáspora*, nacido en Tarso de Cilicia (actualmente en Turquía). Se encontró en la encrucijada de dos mundos. Heredero de la fe de Israel por su familia, estaba inmerso en el mundo helenístico, que representaba entonces la cultura dominante en toda la zona mediterránea. Esta doble pertenencia le predisponía al papel que jugaría en el futuro.

Entre Tarso y Jerusalén

Llegada la ocasión, Pablo supo recordar a quienes se le oponían que no era un don nadie en judaísmo*: «Circuncidado el octavo día; del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín; hebreo e hijo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la Ley, intachable» (Flp 3,5-6). Pudo ir a Jerusalén muy joven para continuar allí su formación. La leyenda recogida por Lucas le hace discípulo de Gamaliel (Hch 22,3).

El mundo helenístico* en el que se moverá Pablo, era un inmenso ágora, con múltiples intercambios económicos, culturales y religiosos; un mundo en el que todo podía contarse y confrontarse, tanto para la curiosidad supercifical como para la búsqueda de la verdad. El judaísmo estaba presente en ese mundo y era atrayente a pesar del antisemitismo. Tarso era una ciudad universitaria de fama.

Pablo conocía los temas familiares a los filósofos y moralistas estoicos: conciencia, libertad, virtud, dominio de uno mismo. Utilizó libremente en sus cartas los procedimientos de la retórica practicada por los abogados y los políticos. Con frecuencia, las competiciones deportivas le sirven de comparación.

Además de su nombre hebreo, Saúl (Deseado), tenía un nombre latino: Paulus («pequeño»), Paulos, en forma griega. Ciudadano romano por nacimiento (Hch 16,37), pertenecía sin duda a las clases medias. Ejercía un oficio manual. En Corinto trabajará en casa de una pareja amiga suya, Priscila y Aquila, que tenían su mismo oficio: fabricantes de tiendas (Hch 18,3).

La conversión del fariseo en apóstol de las naciones

Su conversión consistió nada más en que Pablo cambió su mirada sobre Jesús (2 Co 5,16). Su fe cristiana no le arrancó de la tradición judía; le condujo únicamente con mayor intensidad y mayor libertad al encuentro de las gentes de las naciones*. ¿Qué dice al respecto el mismo Pablo, veinte años después? ¿Qué dice el relato de los Hechos de los Apóstoles?

Pues habéis oído hablar de mi conducta anterior en el judaísmo, cuán encarnizadamente perseguía a la iglesia de Dios para destruirla, y cómo superaba en el judaísmo a muchos compatriotas de mi generación, aventajándoles en el celo por las tradiciones de mis padres. Mas, cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles, al punto, sin pedir consejo a hombre alguno, ni subir a Jerusalén donde los apóstoles anteriores a mí, me fui a Arabia, de donde volví a Damasco (Ga 1,13-17).

En la carta a los Gálatas, Pablo precisa que perseguía a los discípulos de Jesús por ser defensor intrépido de la identidad israelita, dispuesto a encarnizarse contra los judíos que contemporizaran con los paganos. Así pues, cierto movimiento cristiano le pareció una apostasía de la Ley. En Jerusalén, judeo-cristianos* de origen y de cultura griegos* establecían sus distancias respecto al culto sacrificial del Templo y a las costumbres de la ley de Moisés (Hch 6,14): su jefe de fila se llamaba Esteban (Hch 6–7); según los Hechos, Pablo asistió a su lapidación y estaba de acuerdo (Hch 7,58; 8,1).

¿Qué paso, entonces, en el camino de Damasco? Un «apocalipsis*» en el sentido teológico de la palabra: el «desvelamiento» de lo que estaba oculto en Dios desde siempre, y que ahora, «en los últimos tiempos», aparecía en la escena de la historia. Era volver completamente del revés lo que Pablo podía pensar de Jesús: un crucifi-

cado que se había ganado a pulso el ser objeto de la maldición divina. Pero he aquí que Dios se lo revelaba como «su Hijo». La «revelación» definitiva de Dios ya no era la Ley, sino «su Hijo».

Pero si Dios le había revelado a su Hijo, era expresamente para que él le anunciase entre los paganos (entendamos, según el contexto de la carta a los Gálatas: sin invitarles a «judaizar»). Y ahí tenemos a Pablo constituido apóstol al mismo tiempo que creyente. Más concretamente «apóstol de las naciones» (Rm 11,13); ésta será su gracia particular y propia. Pablo no hizo oídos sordos a esa llamada. Obedeció «inmediatamente», y, basándose exclusivamente en esa revelación, se fue a Arabia, no para tener un tiempo de retiro, sino a misionar. Se trataba del reino nabateo que se extendía desde Petra hasta las proximidades de Damasco, la actual Jordania aproximativamente.

En la relectura que él hizo, la gracia de Dios adquirió un relieve muy fuerte. Desde antes de su nacimiento, antes por tanto de cualquier mérito o demérito, Dios le había elegido. Pablo se identificó con la figura de Jeremías, puesto aparte desde el seno materno como profeta en favor de las naciones (Jr 1,4). El camino de Damasco fue el camino de la gracia, y el camino de la gracia fue el camino a las naciones.

Los Hechos de los Apóstoles relatan también el acontecimiento, en términos distintos a los del mismo Pablo, sirviéndose de un relato justamente célebre:

Entretanto Saulo, respirando todavía amenazas y muertes contra los discípulos del Señor, se presentó al sumo sacerdote, y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, para que, si encontraba algunos seguidores del Camino, hombres o mujeres, los pudiera llevar presos a Jerusalén. Sucedió que, yendo de camino, cuando estaba cerca de Da-masco, de repente le envolvió una luz venida del cielo, cayó en tierra y oyó una voz que le decía: «Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?». Él preguntó: «¿Quién eres, Señor?». Y él: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Pero levántate, entra en la ciudad y te dirán lo que debes hacer». Los hombres que iban con él se habían detenido mudos de espanto, pues oían la voz, pero no veían a nadie. Saulo se levantó del suelo, y, aunque tenía sus ojos bien abiertos, no veía nada. Le llevaron de la mano y le introdujeron en Damasco. Pasó tres días sin ver, y sin comer ni beber.

Había en Damasco un discípulo llamado Ananías. El Señor le dijo en una visión: «Ananías». Él respondió: «Aquí estoy, Señor». Y el Señor: «Levántate y vete a la calle Recta y pregunta en casa de Judas por uno de Tarso llamado Saulo; mira, está en oración y ha visto que un hombre llamado Ananías entraba y le imponía las manos para recobrar la vista». Respondió Ananías: «Señor, he oído a muchos hablar de

ese hombre y de los muchos males que ha causado a tus santos en Jerusalén y que aquí tiene poderes de los sumos sacerdotes para apresar a todos los que invocan tu nombre». *El Señor le respondió: «Vete, pues éste me es un instrumento elegido para llevar mi nombre ante los gentiles, los reyes y los hijos de Israel. Yo le mostraré cuánto tendrá que padecer por mi nombre»* (Hch 9,1-16).

En este relato, Lucas retoma, sin duda, una tradición de la comunidad de Damasco. Ésta expresa cómo salvó la piel cuando el perseguidor ya agarraba la presa. Lo mismo que en los relatos bíblicos de teofanía, la aparición divina es demasiado fuerte para soportarla sin daño; Saulo cae por tierra, cegado por la luz y sólo puede levantarse a la voz del mandato celeste. Sólo él es concernido por la visión, sus compañeros tienen apenas una percepción imperfecta de lo que sucede. Luego, Lucas utiliza un procedimiento que le es familiar: el de las visiones empalmadas (Ananías ve a Jesús, que le dice que Saulo ve a Ananías).

Así pues, Lucas no está proyectado una película; pero a través de métodos literarios codificados nos hace captar perfectamente el poder de Cristo en el origen del cambio de Saulo. El perseguidor se ve obligado a llamar «Señor» al que está persiguiendo en sus discípulos. Y es remitido a esa misma comunidad de Damasco para saber lo que debe hacer. Ananías, que al principio se siente horrorizado, le recibe delicadamente como a un «hermano». Bautizado, Saulo recobra la vista, recupera fuerzas y se pone a proclamar en las sinagogas de Damasco que Jesús es el Hijo de Dios.

Otras dos veces reproducirá Lucas este relato, con algunas variaciones, poniéndolo en boca de Pablo en momentos críticos en que su ministerio de anunciar el Evangelio* a los paganos es violentamente contestado: cuando le detienen (22,6-21) y cuando le procesan (26,9-23). En el tercer relato pone en boca de Cristo, en el mismo momento de la aparición, la orden de ir a las naciones (26,17).

DOCUMENTO

LAS REPRESENTACIONES DE LA CONVERSIÓN DE PABLO

La iconografía de la época bizantina representaba a Pablo a pie en el camino de Damasco. Sólo en el siglo XIII en Occidente, en el tiempo de la promoción de la caballería, se imaginará a Pablo a caballo, escoltado por otros caballeros. Así su caída es más espectacular, y es la arrogancia del perseguidor la que, de esa forma, queda abatida.

Así pues, Lucas y Pablo concuerdan en ver en el acontecimiento de Damasco el fundamento de su envío a los paganos. Pablo es más discreto que el relato de los Hechos sobre cómo se desarrolló el acontecimiento. Expresa lo que fue su médula: la experiencia de la gracia, el desplazamiento del centro de gravedad desde la Ley a la persona de Jesucristo, y la llamada al apostolado. Lucas escribe desde el punto de vista de la inscripción del ministerio particular de Pablo en la comunidad eclesial.

EL MINISTERIO DEL APÓSTOL DE LAS NACIONES

¿Cómo pondrá Pablo en práctica la vocación que recibió en el camino de Damasco? ¿Lo hará poniendo a la Iglesia de los orígenes en peligro de reventar? Pero aquella Iglesia nació plural, y Pablo pondrá tanto interés en la comunión como en la misión. Distinguiremos cuatro etapas:

- la de una primera expansión de envergadura, cuya cima será la fundación de la Iglesia de Corinto;
- un breve tiempo de pausa, pero capital, para reflexionar sobre lo que estaba en juego en esa misión, en el concilio de Jerusalén;
- un tiempo de combate teológico para mantener, contra viento y marea, «la verdad del Evangelio»: el periodo efesino;
- finalmente, un tiempo de inmovilización: Pablo es encarcelado, pero la Palabra no quedará encadenada.

La expansión del Evangelio: de Antioquía a Corinto (37-51)

Tres años después de su conversión, Pablo subió a Jerusalén para conocer a Pedro. Allí encontró también a Santiago, el hermano del Señor. Después se fue a Antioquía, la tercera ciudad del Imperio. Judeo-cristianos de tendencia helenística (como Esteban) habían fundado allí una Iglesia abierta a los griegos. Antioquía se convirtió, entonces, en el pivote central de su ministerio apostólico. Con Bernabé y su primo Marcos, se fue a evangelizar Chipre, y, luego, franqueando los pasos temerosos del Taurus, las `provincias romanas que ocupaban el sur de la actual Turquía: Panfilia, Pisidia y Licaonia (Hch 13-14).

Pero todo eso fue sólo una primera gira. Con otros compañeros, Silas de Jerusalén y Timoteo de Listra, emprendió otra gira mucho más amplia que le condujo hasta Corinto, antes de devolverle a Antioquía vía Jerusalén. ¿Cómo caracterizar este periplo misionero?

Pablo es un itinerante que elige detenerse en los centros urbanos. Sigue los grandes itinerarios de las calzadas romanas a través de la

meseta anatolia, de este a oeste; pasa a Europa, llega a Filipos, colonia romana, y luego a Tesalónica, capital de Macedonia. De ahí alcanza Atenas, en barco, y llega hasta Corinto. Se ha calculado que al menos hacían falta cinco años para realizar este trayecto de Antioquía a Corinto, si se tienen en cuenta: la inmovilización del invierno; la detención forzosa provocada por una enfermedad, en territorio de los gálatas en pleno centro de la meseta anatolia; el tiempo necesario para la fundación y consolidación de comunidades a lo largo de la ruta. Fundaba comunidades en los centros urbanos importantes –tal fue el caso, particularmente, de Tesalónica y de Corinto, dos capitales administrativas y dos puertos de tránsito muy frecuentados–, y luego, se marchaba y depositaba su confianza en las jóvenes comunidades para que extendieran el Evangelio en su región; se apoyaba en ellas también para que le proporcionaran nuevos compañeros para el trabajo apostólico.

Esta itinerancia estaba llena de riesgos, por tierra y por mar. Pablo se hizo eco de ellos en un párrafo muy conocido de la segunda carta a los Corintios cuando los manejos de sus adversarios le obligaron «en un momento de locura» a hacerse valer:

> *¿Son ministros de Cristo? –¡Digo una locura!– ¡Yo más que ellos! Más en trabajos; más en cárceles; muchísimo más en azotes; en peligros de muerte, muchas veces. Cinco veces recibí de los judíos los cuarenta azotes menos uno. Tres veces fui azotado con varas; una vez lapidado; tres veces naufragué; un día y una noche pasé en alta mar. Viajes frecuentes; peligros de ríos; peligros de salteadores; peligros de los de mi raza; peligros de los gentiles; peligros en ciudad; peligros en despoblado; peligros por mar; peligros entre falsos hermanos; trabajos y fatigas; noches sin dormir, muchas veces; hambre y sed; muchos días sin comer; frío y desnudez. Y aparte de otras cosas, mi responsabilidad diaria: la preocupación por todas las iglesias* (2 Co 11,23-28).

En Listra, durante su primera gira, ya había sido lapidado (Hch 14,19). En Filipos, colonia romana, Pablo y Silas sufrieron encarcelamiento y flagelación por parte de las autoridades locales (Hch 16,16-40) En Tesalónica nació una joven Iglesia en pleno ambiente pagano, pero el Evangelio encontró la doble oposición de los judíos y de los paganos. Pablo se vio obligado a partir antes de lo previsto y a abandonar una comunidad expuesta al peligro (1 Ts 1–3). El mismo escenario se reprodujo un poco más adelante, en Berea. Se comprende que en semejantes circunstancias Pablo llegara a Corinto «tímido y tembloroso» (1 Co 2,3).

Pablo tuvo también como principio anunciar el Evangelio sólo donde el nombre de Cristo no había sido pronunciado nunca (Rm 15,20-21). Su punto de miraeran los paganos. Es verdad que podía

empezar por las sinagogas, en las que encontraba judíos y prosélitos, *pero no se reducía a ellas*. Podía alquilar la sala de un retórico o de un filósofo. Las nuevas comunidades se reunían en la casa de tal o cual notable, que tuviera capacidad para recibir un grupo de cierta importancia, y ese local podía estar abierto a cualquiera que pasara. En Tesalónica y en Corinto el Evangelio fue anunciado en pleno ámbito pagano. La nueva corriente religiosa de la época estaba en fase con el Evangelio. Los dioses de la ciudad y los dioses de la naturaleza, demasiado formalistas, iban dejando de interesar. La ola favorable iba por las relaciones personalizadas con una divinidad (cultos electivos). Cada cual elegía su culto mistérico en el supermercado de las religiones griegas y orientales: Dionisio, Isis, Serapis, etc. El Evangelio tendría que desmarcarse de todo eso y *subrayar su enraizamiento histórico*, hablando de Jesús. Pero aportaba una respuesta a la angustia de individuos desenraizados en aquel inmenso Imperio y daba lugar a comunidades fraternas, al modo de los *thiasoi* (confraternidades) en las que se mezclaban fieles de distintas proveniencias étnicas y de diferentes capas sociales. Así Pablo podrá decir a sus comunidades: «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3,28). Anunciando a un Cristo crucificado, Pablo revelaba el amor de Dios a los que estaban en lo más bajo de la escala social (1 Co 1,26-28).

Pablo pagaba el precio en su propia persona. No se hacía pagar sus servicios. Se ganaba su vida trabajando; eso le hacía pasar por orgulloso. Pero se aferraba a ese punto de honor, que era para él como *la niña de sus ojos*. Se desmarcaba de ese modo de los filósofos ambulantes que buscaban reputación y dinero. Evitaba todo lo que pudiera constituir un obstáculo al Evangelio. Hacía de ello un signo de su amor desinteresado: «Estábamos dispuestos a daros no sólo el Evangelio de Dios, sino nuestras propias vidas. ¡Habéis llegado a sernos entrañables!» (1 Ts 2,8). Se hacía todo a todos: «Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley –aun sin estarlo– para ganar a los que están bajo ella» (1 Co 9,20). Pablo estaba obsesionado por la urgencia de la misión, pero todavía más por el amor de Cristo, que dio su vida por todos (2 Co 5,14).

Durante ese gran periplo Pablo se quejó amargamente de que los judíos le impidieran predicar a las gentes de las naciones (1 Ts 2,16). En Corinto, fue llevado por los judíos ante el tribunal de Galión, procónsul de Acaya (Hch 18,12-17). Se le acusaba insidiosamente de ponerse «fuera de la Ley», y en consecuencia fuera de la libertad religiosa garantizada al judaísmo por el poder romano. Pero Galión rehusó soberbiamente entrar en las querellas internas al judaísmo, y a Pablo le dejaron en paz.

DOCUMENTO

LA INSCRIPCIÓN DE DELFOS

El emperador Claudio escribió al sucesor de Galión, amigo suyo, que le había alertado de la despoblación del famoso santuario de Delfos:

Tiberio Claudio César Augusto Germánico [en el año duodécimo de su] potestad tribunicia, aclamado emperador por vigésimo sexta vez, padre de la patria, saluda [...]. Hace ya mucho tiempo que he mostrado mi simpatía hacia la ciudad de Delfos, incluso he procurado su prosperidad y he protegido siempre el culto de Apolo Pítico. Mas como ahora se oye decir que está siendo abandonada hasta por sus ciudadanos, tal y como recientemente me ha hecho saber L. Junio Galión, amigo mío y procónsul, con el deseo de que Delfos conserve incólume su prístina belleza, os ordeno llamar nuevos habitantes y que a ellos y a sus descendientes les sea concedida íntegra la misma dignidad de los de Delfos, en calidad de ciudadanos iguales en todo y para todo.

(trad. de Jeremías Lera)

Una inscripción encontrada en Delfos menciona a Galión, procónsul de Acaya, y permite fijar el año en que estuvo en el cargo, el año 51-52. Se deduce de ello que Pablo compareció ante su tribunal lo más probablemente durante el verano del 51. Los dieciocho meses de estancia del Apóstol en Corinto (Hch 18,11) pudieron extenderse del invierno 49-50 al final del verano del 51.

A finales del verano del 51, Pablo embarcó desde Corinto a Cesarea y subió a Jerusalén. Iba allí para exponer su Evangelio a los «notables» y obtener reconocimiento público. De lo contrario, su obra corría el riesgo de ser aniquilada por la contra-misión de sus adversarios judaizantes. Luego, volvió a bajar a Antioquía.

Búsqueda de un acuerdo en Jerusalén y Antioquía (finales del año 51)

Aunque Pablo fue abriendo caminos nuevos a la misión, tuvo también el sentido de la comunión con la Iglesia de Jerusalén. Pero nunca quiso una comunión en rebajas. Otros misioneros judeo-cristianos, a los que nosotros llamamos «judaizantes*», porque obligaban a las gentes de las naciones a «judaizar» si querían entrar en la comunidad de salvación, contestaban vigorosamente la práctica misionera de Pablo. El conflicto era teológico: ¿no era necesario, mediante la circuncisión, integrar al pueblo elegido a los creyentes de las naciones, precisamente en aquel momento en que el pueblo elegido recibía el cumplimiento de las promesas mesiánicas? El conflicto era también sociológico: ¿había que dejar a los creyentes de las naciones «fuera del pueblo» sin estatuto socio-religioso? Tenemos dos relatos de la «conferencia» (concilio) de Jerusalén: el de Pablo, en la carta a los Gálatas (2,1-10) escrita hacia el año 53, y el de los

Hechos de los Apóstoles (15,1-29) compuesto por Lucas hacia el año 80. No coinciden en todos los puntos. He aquí, en primer lugar, el testimonio de Pablo en la carta a los Gálatas:

Luego, al cabo de catorce años, subí nuevamente a Jerusalén con Bernabé, llevando conmigo también a Tito. Subí movido por una revelación y les expuse a los notables en privado el Evangelio que proclamo entre los gentiles para ver si corría o había corrido en vano. Pues bien, ni siquiera Tito que estaba conmigo, con ser griego, fue obligado a circuncidarse. Y esto a causa de los intrusos, los falsos hermanos que solapadamente se infiltraron para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús, con el fin de reducirnos a esclavitud, a quienes ni por un instante cedimos, sometiéndonos, a fin de salvaguardar para vosotros la verdad del Evangelio... Y de parte de los que eran tenidos por notables –¡no importa lo que fuesen!: Dios no mira la condición de los hombres– en todo caso, los notables nada nuevo me impusieron. Antes al contrario, viendo que me había sido confiada la evangelización de los incircuncisos, al igual que a Pedro la de los circuncisos –pues el que actuó en Pedro para hacer de él un apóstol de los circuncisos, actuó también en mí para hacerme apóstol de los gentiles– y reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé, para que nosotros fuéramos a los gentiles y ellos a los circuncisos. Sólo nos pidieron que nos acordáramos de los pobres, cosa que he procurado cumplir (Ga 2,1-10).

Destacamos los puntos siguientes:

– Pablo tomó la iniciativa: subió a Jerusalén por una inspiración divina.
– Debatió con los responsables de la Iglesia de Jerusalén; les expuso su Evangelio, y ellos no encontraron necesario añadir nada.
– Rechazó todo compromiso con los «falsos-hermanos» acerca de la libertad cristiana; Tito, cuya presencia constituía todo un test, no fue sometido a la circuncisión; estaba en juego la verdad del Evangelio, y quedó a salvo.
– Pedro y Pablo se reconocieron mutuamente como instrumentos de la acción de Dios; en consecuencia, las dos figuras del Evangelio, con la Ley y sin la Ley, eran legítimas.
– Los dos equipos hicieron un gesto de comunión y el de Pablo fue comprometerse a asociar a las Iglesias de las naciones en una colecta en favor de los pobres de Jerusalén.

El relato de los Hechos de los Apóstoles (Hch 15,5-35), demasiado largo para transcribirlo aquí todo entero, insiste en otros puntos:

* Todo sucede en Iglesia. Es la Iglesia local de Antioquía la que decide llevar el asunto ante la Iglesia de Jerusalén. La asamblea escucha primero el punto de vista de Pedro: Dios le eligió para bautizar a Cornelio, un incircunciso; Pablo y Bernabé exponen, después, el éxito de su misión entre los paganos.

* A Santiago, jefe de la Iglesia de Jerusalén, le corresponde la última palabra para proponer una solución. No hay que molestar a los creyentes de las naciones; constituyen un pueblo que Dios se ha consagrado; en contraprestación, debido a las relaciones de proximidad con los judeo-cristianos en las mismas ciudades, deberán abstenerse de determinadas prácticas. Tendrán un estatuto inspirado en las leyes del Levítico para los prosélitos (Lv 17–18). Santiago no hace de ellos judíos, sino invitados asociados al pueblo santo, mediando determinadas observancias.

* La asamblea redacta, así pues, un decreto de este tenor: «Que hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que éstas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza. Haréis bien en guardaros de estas cosas. Adiós» (Hch 15,28-29). Y hacen que esta carta llegue a Antioquía.

Las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles se encuentran en lo esencial: los creyentes de las naciones no están obligados a la circuncisión. Pero los textos de Pablo ignoran el decreto. Además, jamás aceptaría el transportín que le ofrecían: no eran huéspedes, sino miembros de la misma dignidad. Lucas, por su parte, ignora la colecta (sin duda porque fue un fracaso). Se puede pensar que Lucas reagrupó, en un gran fresco de Iglesia consensual, la solución a problemas de distintos niveles y de diferentes tiempos: el de la circuncisión y el de la convivialidad en las comunidades mixtas.

Y fue precisamente en este terreno de la convivialidad donde rebrotó el conflicto, cuando Pedro tuvo la ocasión de bajar a Antioquía. Había comenzado dando un precioso ejemplo de libertad cristiana, comiendo en las casas de pagano-cristianos*. Pero cuando llegaron de Jerusalén gentes del entorno de Santiago, Pedro dejó de hacerlo y todos los judeo-cristianos le imitaron, incluso Bernabé. Se rompió la comensalidad. Pablo, entonces, reprendió a Pedro en público: estaba disimulando sus verdaderas convicciones al obligar a los pagano-cristianos a «judaizar» si querían seguir siendo miembros de la misma comunidad: «Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?» (Ga

2,14). Pablo no dice cuál fue el resultado de esta explicación. Lo cierto es que Pablo dejó Antioquía y ya no volvió a esta ciudad. ¿Hay que llegar hasta decir que fue Antioquía la que le dejó a él?

El periodo efesino: las cartas (53-56)

Pablo retomó el camino de la misión; se dirigió esta vez hacia Éfeso, sede del procónsul de la provincia de Asia y ciudad reputada por su templo a la diosa Artemisa, una de las siete maravillas del mundo. Allí se quedó durante tres años (Hch 20,31). Desde esta ciudad podía cómodamente mantener el contacto con las comunidades ya fundadas al este y al oeste. Podía también extender el Evangelio, por sí mismo o mediante colaboradores, en dirección a las regiones vecinas: así, Epafras (Col 1,7) evangelizó Colosas, Laodicea y Hierápolis en el valle del Licus. Pero el progreso teológico fue todavía más importante que el misionero.

Las crisis que pasaban las comunidades obligaron a Pablo a explicarse acerca del Evangelio y a justificar su autoridad apostólica. Salvo la primera carta a los Tesalonicenses, que data del año 50 cuando hizo su viaje a Corinto, todas las cartas indiscutidas de Pablo (Gálatas, Filipenses, Filemón, Corintios, Romanos) son de este periodo (53-56).

Los adversarios «judaizantes» de Pablo persistían y echaron por tierra la misión pisándole los talones, entre los gálatas e incluso en Filipos. Pablo reaccionó rápidamente. Estaba en juego el Evangelio: en el centro la Ley o la Cruz, hay que elegir. Pablo releyó las Escrituras relacionándolas con su descubrimiento de Cristo. De este intenso trabajo de relectura dan testimonio la carta a los Gálatas y, poco después, la carta a los Romanos.

Con la Iglesia de Corinto fueron muchos los altercados y también el intercambio de cartas o de visitas: cuestiones de costumbres, de vida eclesial y de inserción social, pero también de autoridad apostólica. Se formaron camarillas que dejaban al margen al Apóstol. Preferían a Apolo de Alejandría que era más elocuente. Se presentaron, y contra él, judeo-cristianos con una reputación de hombres mucho más religiosos. Así las cosas, Pablo se saldrá de sus casillas con frecuencia: no quiere conocer más orgullo, más sabiduría, más mística, más discurso que la cruz de Cristo, por la que él está crucificado para el mundo y el mundo crucificado para él. Un «aguijón en la carne» le fuerza a remitirse constantemente a la gracia de Cristo; ¿de qué se trata?: ¿de una enfermedad crónica? ¿del fracaso de su misión con los judíos? Nunca lo sabremos. Pero Pablo nos entrega su experiencia: cuando es débil, es cuando experimenta en

él la fuerza de Cristo (2 Co 12,9-10). Pablo vivió el misterio pascual en su ministerio apostólico.

En Éfeso, Pablo fue encarcelado. Escribió a los Filipenses que estaba esperando su juicio: la muerte o la vida; no sabía qué debía preferir, si la muerte para estar con Cristo o la vida para proseguir la misión (Flp 1,12-26). De hecho, fue dejado en libertad. Fue también en Éfeso donde el esclavo Onésimo, en apuros con su amo Filemón, buscó y encontró la protección de Pablo encarcelado.

Pablo, reconciliado con los corintios, se fue a pasar con ellos el invierno 56-57. Preparándose, entonces, para llevar el producto de la colecta a Jerusalén, tuvo alguna duda sobre la acogida que le harían (Rm 15,30-32). Se preparaba también para ir a España, pues pensaba que ya había terminado su misión en la parte oriental del Mediterráneo y quería abrir espacios nuevos al Evangelio (Rm 15,22-29). Para hacerlo, pasaría por Roma, donde sabía que ya existían comunidades cristianas. Les escribió, así pues, para pedirles ayuda en su nueva empresa misionera. Es la razón por la que les envió desde Corinto la magistral exposición del Evangelio que es la carta a los Romanos.

El arresto y el martirio (¿57-67?)

Pablo subió, así pues, a Jerusalén para llevar la colecta (¿Pentecostés del 57?). Sus presentimientos se hicieron realidad. La colecta fue mal recibida. Sin embargo, Pablo hizo un gesto pagando la liberación de un voto de cuatro judeo-cristianos; pero fue detenido en el Templo

REFERENCIA

INCERTIDUMBRES CRONOLÓGICAS

La cronología de la vida de Pablo que hemos propuesto es la más aceptada actualmente. Sitúa la asamblea de Jerusalén entre la segunda y la tercera misión de Pablo, haciendo la hipótesis de que los catorce años transcurridos entre la primera subida Jerusalén y la segunda (Ga 2,1) eran tiempo suficiente para los dos grandes viajes. El libro de los Hechos habría anticipado la asamblea de Jerusalén para que los conflictos entre Pablo y Santiago quedaran arreglados lo antes posible. Pero la marcha de los acontecimientos más probable es la siguiente:

- Primera misión (Hch 13-14);
- Segunda misión (Hch 15,36–18,22);
- Asamblea de Jerusalén (narrada en Hch 15,4-29):
- Tercera misión (Hch 18,22–21,16).

La cronología tradicional, que aparece en los comentarios antiguos, sigue más de cerca los Hechos de los Apóstoles: primera misión, asamblea de Jerusalén, segunda misión, tercera misión.

Otra incertidumbre afecta a la fecha de la carta a los Gálatas. La mayoría de los comentaristas sitúan su redacción poco antes de la carta a los Romanos, durante la tercera misión. Otros consideran que se la dirigió a las ciudades que visitó en su primera misión, que estaban vinculadas a la provincia romana de Galacia. Podría ser, en este caso, del año 49 y ser anterior a la primera carta a los Tesalonicenses.

bajo pretexto de profanación: habría permitido a Trófimo, un griego de su entorno, franquear la barrera que separaba el atrio de los gentiles del espacio reservado a Israel, cosa que era digna de muerte en forma de linchamiento inmediato (Hch 21,27-36). La guarnición romana que vigilaba la explanada desde la fortaleza Antonia se lo arrebató a la multitud, pero a la vez que le protegía le apresaba. Se le podía hacer sospechoso de haber provocado un motín (Hch 21,37-40).

Transferido a Cesarea, le hicieron comparecer ante el tribunal del procurador Félix. Las autoridades judías del Templo le acusaban de ser fautor de desórdenes tanto en Jerusalén como en la Diáspora (Hch 24,5-8); Félix dejó que el asunto se fuera retrasando durante dos años y no tomó ninguna decisión antes de que llegara su sucesor, Festo (¿en el año 59?). Fue entonces cuando Pablo, en su calidad de ciudadano romano, interpuso apelación al César (Hch 25,11.21); 26,32). Si hemos de tomar la fórmula en su estricto sentido jurídico, esta apelación suponía previamente una sentencia desfavorable: o una condenación o, como mínimo, una decisión de complementar la investigación.

El viaje por mar hacia Italia fue una peligrosa odisea que terminó bien (Hch 27–28). El relato de los Hechos se detiene en la imagen de Pablo, en residencia vigilada en Roma, predicando sin problemas el Evangelio en el corazón del Imperio (Hch 2,30-31). Todo lo que pudo pasar después pertenece al orden de las hipótesis, salvo que Pablo murió mártir en Roma, en tiempos de Nerón, entre los años 64 y 68. Quizás fue dejado en libertad tras un primer cautiverio romano y, luego, detenido de nuevo. Entre esos dos encarcelamientos, pudo dar continuidad a su proyecto de viajar a España. Es lo que cree saber Clemente de Roma (hacia el año 90). La decapitación de Pablo se venera en la vía Ostia, en San Pablo Extramuros.

P. B.

6.2.
PABLO PREDICADOR

LOS relatos de la vida de Pablo nos le muestran siempre comenzando por la sinagoga* su predicación en una ciudad. Esto parece contradecir su propia afirmación tras la asamblea de Jerusalén: «Reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé, para que nosotros fuéramos a los gentiles y ellos a los circuncisos» (Ga 2,9). Ciertamente, Pablo no se quedó dentro de las fronteras de Judea y se dirigió al mundo pagano recorriendo las rutas del Imperio romano. Pero al ir al mundo, buscaba en las sinagogas un auditorio para anunciar la Buena Noticia. Esta forma de actuar orientó, incluso, su itinerario. Así lo testimonian los Hechos de los Apóstoles y en muchas ocasiones lo confirman sus propios escritos.

LA ITINERANCIA

Desde Chipre (Hch 13,5) a Iconio (Hch 14,1) pasando por Antioquía de Pisidia (Hch 13,14), el recorrido de Pablo por Asia Menor estuvo guiado por los ejes comerciales frecuentados por los comerciantes de tejidos y por las ciudades en que vivían judíos. Lo mismo en Europa, con alguna excepción. En Filipos donde no había sinagoga, Pablo reunió a los judíos, dedicados también al ámbito del comercio, fuera de la ciudad, donde se reunían para orar:

El día de sábado salimos fuera de la puerta, a la orilla de un río, donde suponíamos que habría un lugar de oración. Nos sentamos y empezamos a hablar a las mujeres que habían concurrido. Una de ellas, llamada Lidia, vendedora de púrpura, natural de la ciudad de Tiatira, y que adoraba a Dios, nos escuchaba. El Señor le abrió el corazón para que se adhiriese a las palabras de Pablo. Cuando ella y los de

su casa recibieron el bautismo, suplicó: «Si juzgáis que soy fiel al Señor, venid y hospedaos en mi casa». Y nos obligó a ir (Hch 16,13-15).

Pablo siguió frecuentando las sinagogas en Tesalónica y en Berea (Hch 17,2-10). En Corinto, no sólo «iba los sábados a la sinagoga y se esforzaba por persuadir a judíos y griegos» (Hch 18,4), sino que residía junto a la sinagoga (Hch 18,7). Cuando estuvo en Éfeso, frecuentó también la sinagoga durante los tres meses que duró su estancia allí (Hch 19,8). En Grecia, las dos excepciones son Atenas, donde el Apóstol buscó dirigirse a los paganos, y Stobi, donde había una sinagoga que Pablo no visitó, quizá porque deseaba descender hacia el sur.

Esta predicación itinerante hace pensar en la de los misioneros judíos que, desde el siglo IV e incluso el III, visitaban a sus correligionarios que vivían en la Diáspora para mantener contactos intelectuales y espirituales con ellos. El parecido es sólo exterior. La predicación de Pablo era radicalmente diferente de la de los rabinos*. Su itinerancia tampoco tenia nada que ver con la de los filósofos paganos que, en esa época, recorrían el mundo para difundir sus ideas, como Dión de Prusa, originario de Bitinia, que tuvo conferencias en toda la zona oriental del Mediterráneo. Pablo, por su parte, no difundía sus propias ideas. Se presentaba siempre como el «servidor de Cristo Jesús» (Rm 1,1), completamente dependiente de Aquél que le constituyó apóstol y del que era testigo.

La predicación a los judíos

Es el contenido de la Buena Noticia lo que determina la singularidad de la predicación del Apóstol. Ante los judíos de la sinagoga podía presentar el inaudito acontecimiento de la Resurrección insertándolo en la historia de Israel, en las Escrituras y, por tanto, en el designio de Dios. Así, en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, Pablo retomó la historia de Israel a partir del Éxodo hasta Juan el Bautista, designado como el «precursor del Salvador». Pudo, entonces, interpelar directamente a los judíos:

«Hermanos, hijos de la raza de Abrahán, y cuantos entre vosotros teméis a Dios: a vosotros ha sido enviada esta palabra de salvación. Los habitantes de Jerusalén y sus jefes cumplieron, sin saberlo, las Escrituras de los profetas que se leen cada sábado; sin hallar en él ningún motivo de muerte pidieron a Pilato que le hiciera morir. Y cuando hubieron cumplido todo lo que referente a él estaba escrito, le bajaron del

madero, y le pusieron en el sepulcro. Pero Dios le resucitó de entre los muertos» (Hch 13,26-30).

Esta es la Buena Noticia que Pablo anunciaba: «la promesa hecha a nuestros padres, Dios la ha cumplido en nosotros» (Hch 13,32-33). Pablo define la Resurrección no sólo en relación con el cumplimiento de las promesas de Dios a Israel, sino también en relación a la remisión de los pecados. «Y la total justificación que no pudisteis obtener por la Ley de Moisés la obtiene por él todo el que cree» (Hch 13,38). Es lo que el Apóstol desarrollará en las cartas a los Romanos y a los Gálatas.

Desde ahí se comprende por qué Pablo se dirigía primero a la sinagoga. Los judíos son el pueblo de la Promesa, el pueblo en el que Dios se reveló por las Escrituras que anuncian al Mesías*. Es también el pueblo que busca agradar a Dios mediante la práctica de la ley judía. Mostrando que en Cristo muerto y resucitado alcanzaban su cumplimiento las promesas, mostrando que quien fue resucitado es el Hijo de Dios, el Mesías esperado, mostrando que la ley sólo en él podía encontrar su cumplimiento, Pablo tomaba sus distancias respecto a la sinagoga y corría el peligro de ser expulsado de ella. Su predicación no era judía, pero argumentaba sobre la mesianidad de Cristo a partir de las Escrituras. «Pues todas las promesas hechas por Dios han tenido su *sí* en él; y por eso decimos por él "Amén" a la gloria de Dios» (2 Co 1,20). Si retomaba la lectura sinagogal no era para hacer un comentario personal de ella, sino en la perspectiva de mostrar cómo esa palabra se cumplía en Cristo Jesús. La Escritura le proporcionaba el punto de partida por excelencia de su predicación: «Pablo, según su costumbre, se dirigió a ellos y durante tres sábados discutió con ellos basándose en las Escrituras, explicando y probando que Cristo tenía que padecer y resucitar de entre los muertos y que "este Cristo es Jesús, a quien yo os anuncio"» (Hch 17,2-3). Las Escrituras son la base indispensable para comprender a Jesús. Por eso, la referencia a las Escrituras se mantiene como fundamental en las cartas de Pablo. Sin embargo, esa predicación, dado su objeto –el Cristo resucitado que afecta a todo ser humano– no podía quedar limitada únicamente a Israel. Pablo no representaba una corriente del judaísmo*. Anunciaba una Buena Noticia singular que sólo podía ser recibida por la fe que iluminaba, entonces, todo el contenido de las Escrituras.

Lucas que centra la actividad de Pablo en la sinagoga habla también de los que gravitan en torno a ella. En Iconio, Pablo y sus compañeros hablaron en la sinagoga «de tal manera que gran multitud de judíos y griegos* abrazaron la fe» (Hch 14,1). En Tesalónica, algunos judíos se convirtieron, así como una multitud de adoradores de

Dios (Hch 17,4). En Corinto, cada sábado, el Apóstol se dirigió a judíos y griegos (Hch 18,4). Estas gentes son presentadas en bastantes casos como llenos de temor, a los que se llamará «temerosos de Dios*», expresión desconocida en Pablo e incluso en Filón de Alejandría (Hch 16,14; 17,4.17; 18,7).

LA PREDICACIÓN A LOS PAGANOS

Pablo encontró un auditorio entre los paganos que frecuentaban las sinagogas. Son los que constituyeron la clave de la acusación lanzada contra él en Corinto (Hch 18,13). Fue, en efecto, acusado por los romanos de transgredir la prohibición hecha a los judíos de no aumentar el número de sus correligionarios.

Los judíos, por su parte, considerando inaceptable la enseñanza de Pablo, envidiosos de la multitud que le escuchaba, replicaron que sus palabras eran blasfemas. Entonces, Pablo y Bernabé les dijeron solemnemente: «Era necesario anunciaros a vosotros en primer lugar la palabra de Dios; pero ya que la rechazáis y vosotros mismos no os consideráis dignos de la vida eterna, mirad que nos volvemos a los gentiles» (Hch 13,46). Pablo ya había tenido encuentros con paganos (el procónsul Sergio Paulo en Chipre, una multitud en Listra...), pero parece que el rechazo que le manifestaron las sinagogas confirmó la misión que le condujo hacia las naciones*.

Ante los paganos, Pablo no hablaba lo primero del cumplimiento de las Escrituras, sino que invitaba a la multitud a desvincularse de la idolatría: «Nosotros somos también hombres, de igual condición que vosotros, que os predicamos que abandonéis estas cosas vanas y os volváis al Dios vivo que hizo el cielo, la tierra, el mar y cuanto en ellos hay» (Hch 14,15). Interpelando a su auditorio sobre la naturaleza, intentaba introducirles en el sentido de la creación sin partir de la religión natural. Sin duda su discurso a los paganos de Tesalónica fue de ese tipo, puesto que escribe en la carta que les dirigió: «Ellos mismos cuentan de nosotros cuál fue nuestra entrada a vosotros, y cómo os convertisteis a Dios, tras haber abandonado los ídolos, para servir a Dios vivo y verdadero» (1 Ts 1,9).

En Atenas, capital cultural y religiosa del mundo griego, se dirigió a los filósofos epicúreos y estoicos que estaban en el ágora. Llevado al Areópago, le preguntaron: «¿Podemos saber cuál es esa nueva doctrina que tú expones?» (Hch 17,19). Los atenienses habían percibido la novedad de lo que proponía Pablo y su curiosidad les impulsó a hacer preguntas. La forma en que Pablo respondió muestra que quería encontrarles en su propio terreno, sin falsear por ello

el mensaje que debía transmitir. Partió de la inscripción que había visto en un altar de la ciudad: «"*Al Dios desconocido*". Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar» (Hch 17,23). En esta ocasión, desarrolla más ampliamente el sentido del Dios creador. Muestra que el orden del universo abre al sentido de la naturaleza y a la búsqueda de Dios. Llega, luego, al punto cimero de su mensaje, a saber, que todos, también los atenienses, estaban concernidos por la revelación que Dios acababa de hacer: que «Él [Dios] ha fijado el día en que va a juzgar al mundo según justicia, por el hombre que ha destinado, dando a todos una garantía al resucitarlo de entre los muertos» (Hch 17,31). Cuando escucharon esta palabra de resurrección, sus oyentes, alimentados de la antropología griega y considerando el cuerpo como una cubierta, sin valor, del alma, no le dejaron seguir hablando.

Aunque Pablo tenía como su primera misión transmitir la Buena Noticia a los paganos, ese anuncio no podía prescindir de su relación con Israel; dado que se inscribía de hecho en el designio de Dios revelado en las Escrituras, también el judío, y sobretodo él, debería comprenderlo. Y por esa misma razón el pagano, que necesariamente ignoraba las Escritura que anuncian a Cristo, tendrá que comprender que en consciencia también a él le interpelan.

El trabajo asalariado

Los Hechos de los Apóstoles aluden varias veces al trabajo de Pablo. En el discurso de despedida pronunciado en Mileto ante los Ancianos de Éfeso Pablo hace la siguiente declaración: «Yo de nadie codicié plata, oro o vestidos. Vosotros sabéis que estas manos proveyeron a mis necesidades y a las de mis compañeros» (Hch 20,33-34). Sus cartas confirman esta actitud que inspiró toda la vida del Apóstol. En efecto, ya en sus primeras cartas, escribe: «Pues recordáis, hermanos, nuestros trabajos y fatigas. Trabajando día y noche, para no ser gravosos a ninguno de vosotros, os proclamamos el Evangelio de Dios» (1 Ts 2,9). Evoca una vez más ese comportamiento que él juzga fundamental: «Nos fatigamos trabajando con nuestras manos» (1 Co 4,12).

Para asegurar su subsistencia, Pablo trabajó. Los Hechos de los Apóstoles le muestran trabajando en el taller de Priscila y Aquila, judíos originarios del Ponto, que echados de Roma por el edicto de Claudio, se habían establecido en Corinto (Hch 18,2-3). Se dedicaron a fabricar tiendas «y como [Pablo] era del mismo oficio se quedó a trabajar en su casa. El oficio de ellos era fabricar tiendas» (Hch 18,3). No se trataba de una profesión en el sentido en que hoy

lo entendemos. Era un trabajo circunstancial; se tratabaprobablemente de preparar tiendas para los espectadores de los juegos ístmicos que tenían lugar en Corinto cada dos años. Pablo era capaz de participar en ese trabajo porque, por su origen familiar, pertenecía al mundo de los artesanos y del comercio textil que le inculcó los rudimentos de ese oficio. En el mundo judío, en efecto, el trabajo manual era muy estimado, hasta tal punto que los rabinos fariseos ejercían con frecuencia algún trabajo en el ámbito de la artesanía.

Algunos han pensado que el tenderete en el que Pablo trabajaba era también su lugar de predicación. La realidad es que predicaba más en la sinagoga que en el lugar de trabajo (Hch 18,4), pero seguro que eso no le impedía dar su testimonio en cualquier lugar donde se encontrara. Ejercía su oficio para asegurar sus necesidades cotidianas y las de sus compañeros y no para enriquecerse. Se desmarcaba así de tantos predicadores itinerantes que vivían de la mendicidad, como los sacerdotes* de Cibeles, y que eran vivamente criticados por ello. Sin embargo, eso no le impedía recurrir a personas que le hospedaran en sus desplazamientos –la hospitalidad era indispensable para el alojamiento y la seguridad del viajero de la antigüedad– y aceptar las ayudas de algunas Iglesias que él había fundado, como la de Filipos (Flp 4,16; 2 Co 11,8-9).

En varias ocasiones en sus cartas, señala el Apóstol el sentido que daba a su trabajo manual. Afirma su gran libertad en este punto: «¿Acaso únicamente Bernabé y yo estamos privados del derecho de no trabajar?» (1 Co 9,6), protesta ante los corintios que ponen en tela de juicio su ministerio. No reivindica, pues, ningún derecho, ni el de trabajar ni el de no hacer nada. En la sociedad antigua, en la que el tiempo libre iba tomando cada vez mayor importancia, no existía ni derecho al trabajo ni deber de trabajar. La vida social no estaba organizada en torno a las actividades de producción. El trabajo no era considerado en sí mismo como un valor, sino más bien como algo fastidioso y menospreciable. Así pues, para Pablo trabajar no tenía un significado social o cultural; sencillamente, le proporcionaba la independencia necesaria para asegurar su apostolado. Sabía que Jesús había dado a sus discípulos consignas distintas, de las que él se hace eco cuando escribe: «El Señor ha ordenado que los que predican el Evangelio vivan del Evangelio. Mas yo, de ninguno de esos derechos he hecho uso. Y no escribo esto para que se haga así conmigo. ¡Antes morir...! Esta gloria ¡nadie me la arrebatará!» (1 Co 9,13-15). En nombre de una libertad mayor, conforme al mensaje de libertad que le es propio, eligió libremente hacer lo imposible para evitar que la predicación de la Buena Noticia pareciera interesada. La única llamada financiera que lanzó fue la de la colecta en favor de la Iglesia de Jerusalén.

Ch. R.

6.3.
Pablo escritor

La antigüedad greco-romana nos ha dejado gran cantidad de cartas de todo tipo que se pueden repartir, por lo general, en dos grandes grupos: las cartas oficiales y privadas que se pueden considerar como el sustitutivo de una conversación de viva voz, y las cartas dogmáticas o ficticias emparentadas a un género literario. En relación con el primer grupo los Hechos de los Apóstoles nos hablan de un «servicio de correo» enviado por el tribuno de Jerusalén al procurador Félix residente en Cesarea y que trataba de la detención de Pablo (Hch 23,25-33). Las cartas de Pablo, Santiago, Pedro y Juan son del segundo tipo.

Al elegir la forma epistolar para transmitir su enseñanza, Pablo no hacía más que amoldarse a una técnica literaria en boga desde hacía siglos en el mundo helenístico*. En efecto, los autores griegos y, luego, los romanos, para dar a conocer sus puntos de vista en temas muy variados, retomaron las características de las correspondencias intercambiadas entre personajes oficiales o simples particulares. Los pensadores y los sabios descubrieron en la carta una forma privilegiada para transmitir una tesis filosófica, religiosa o científica en una forma más atractiva que la de un tratado anónimo. Platón, Epicuro, Séneca, entre otros, nos han dejado cartas muy extensas que, respetando las reglas formales de una carta (fórmulas de saludo al comienzo y al final del texto) son de hecho exposiciones de sus doctrinas. Existen incluso manuales de epistolografía que proponen modelos adaptados al objetivo de cada tipo de cartas. Es lógico, por tanto, que Pablo, para dirigirse a las distintas comunidades a las que acompañaba, se dedicara a escribir para ellas cartas didácticas dirigidas al conjunto de los cristianos de una ciudad.

No existía un servicio de correos público para la transmisión de los mensajes (a excepción de la correspondencia oficial). En consecuencia, Pablo confiaba sus cartas a esclavos que, para llevar la carta

a su destino, tenían que utilizar las distintas formas de transporte al uso en aquel entonces. También podía transmitirla un emisario especial elegido por el Apóstol, como fue el caso del envío a Tesalónica de su colaborador Timoteo (1 Ts 3,2). En otras ocasiones pudo aprovecharse de algún viaje que realizaban algunos de sus amigos cristianos: se puede suponer que Febe, que iba a Roma (Rm 16,1-2), Tíquico y Onésimo, que iban a Colosas (Col 4,7-9) llevaron a las comunidades de sus ciudades las cartas que Pablo les dirigió. Como lo había hecho Cicerón por ejemplo, Pablo confió a estos mensajeros ocasionales el cuidado de proporcionar precisiones suplementarias sobre el contenido de la carta.

Por lo general, la carta no la escribía directamente su autor, pues éste solía recurrir a un secretario, esclavo o liberto, especializado en la técnica de anotar rápidamente las palabras de su amo. La historia literaria ha conservado el nombre de Tirón, criado fiel de Cicerón, que jugó un papel importante en la conservación de los obras de su señor. En la carta a los Romanos aparece el nombre de un secretario de Pablo: «Yo, Tercio, que he escrito esta carta» (Rm 16 22). La primera carta de Pedro está transcrita por un amigo del redactor: «Por medio de Silvano, a quien tengo por hermano fiel, os he escrito brevemente» (1 P 5 12). Sin embargo, Pablo tuvo buen cuidado, en varias ocasiones, de autentificar su carta añadiendo al final algunas palabras escritas por él de puño y letra: «El saludo va de mi mano, Pablo» (1 Co 16,21). En alguna ocasión incluso, para insistir en la importancia de esa autentificación, Pablo escribió su saludo en caracteres más grandes que el resto de la carta: «¡Mirad con qué letras tan grandes os escribo de mi propio puño!» (Ga 6 11) y, siempre para evitar cualquier posible falsificación, el apóstol podía resumir, tras la fórmula de conclusión, los temas esenciales que había desarrollado en la carta (Gal 6,12-17).

El soporte más frecuente de la escritura era el papiro, del que existían varias calidades; sobre él, el secretario escribía con el cálamo, una caña tallada que se mojaba en la tinta. El dictado de una carta era relativamente largo, duraba varias horas al menos, y se pueden poner a la cuenta de la fatiga del secretario las irregularidades e incoherencias que se puedan apreciar aquí o allá en las cartas paulinas. También se puede suponer que, al releer la carta, Pablo hiciera incluir a veces párrafos nuevos, por ejemplo el himno al amor de la primera carta a los Corintios (cap. 13).

Como sus predecesores, Pablo se atenía a las reglas de la correspondencia usando una fórmula de saludo al comienzo de la carta: «Pablo, apóstol de Jesucristo por voluntad de Dios, y Timoteo, el hermano, a la Iglesia de Dios que está en Corinto, con todos los san-

tos que están en toda Acaya» (2 Co 1,1). Esta fórmula trasluce la fórmula usual en aquella época: «Fulano de tal a fulano de tal, salud» (*jairein* en griego, *salutem dat* en latín). Frecuentemente la carta la envían varios, cuyos nombres acompañan al del Apóstol: Pablo y Sóstenes (1 Co 1,1), Pablo y Timoteo (2 Co 1,1; Flp 1,1; Col 1,1), Pablo, Silvano y Timoteo (1 Ts 1,1; 2 Ts 1,1). Igualmente, al final de la carta, se encuentra el saludo final: «¡Que estés bien!» (*eutyjei* en griego, *vale* en latín). Con todo, aunque el comienzo y el final de las cartas de Pablo se acomodan a las reglas del género, Pablo tenía la costumbre de desarrollar esas dos formulaciones estereotipadas para integrar en ellas un saludo litúrgico o una doxología, al comienzo: «Gracia a vosotros y paz de parte de Dios, Padre nuestro, y del Señor Jesucristo» (1 Co 1,3) y al final: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (2 Co 13,13). A veces la carta se escribe en nombre de todo un grupo de personas y aparece una firma colectiva: así, ocho personas se asocian a Pablo para saludar a la comunidad de Roma (Rm 16,21-23).

Las cartas de Pablo tienen también las marcas de la literatura de su tiempo en el sentido de que, como toda enseñanza filosófico-religiosa, utilizan en muchos puntos las reglas de la retórica codificadas en distintas ocasiones por los teóricos griegos y latinos. En efecto,

DOCUMENTO

CICERÓN Y TIRÓN

Los trabajos del gran escritor Cicerón deben mucho a su secretario, el esclavo Tirón al que dio la libertad en el año 53 a.C. Confidente de su señor, dotado de plenos poderes en la administración financiera de la fortuna de su amo, Tirón, a pesar de su delicada salud, estuvo siempre cerca de él para poner por escrito los discursos, tratados filosóficos y poemas que Cicerón le dictaba. Para acelerar su trabajo, Tirón inventó el sistema de anotaciones tironianas, una especie de estenografía que siguió usándose hasta la Edad Media. Fue Tirón quien estableció el catálogo de las obras de su señor y quien reunió su correspondencia para editarla. Como el mismo Cicerón reconoce, Tirón le sirvió, según el proverbio griego, «de proa a popa», es decir, en todos los campos. Las cartas de Cicerón a su secretario traducen el afecto que tenía a este hombre y los servicios que le hacía:

Cicerón a su querido Tirón, salud. [...] Son innumerables los servicios que me has hecho, en casa, en lo foro, en la ciudad, en la provincia, en privado, en público, en mi trabajo, en mis escritos. Sobrepasarás todos esos servicios, si vuelvo a verte perfectamente recuperado en tu salud. [...] Cuanto más cuides tu salud, tanto más creeré que miras por mí. Que estés bien, mi querido Tirón, que estés bien, que estés bien y adiós.

(Carta de Cicerón a Tirón, del 7 de noviembre del año 50 a.C.)

para persuadir a los destinatarios de su carta de lo bien fundamentado que estaba lo que defendía, Pablo se apoya en reglas precisas aprendidas en la escuela de retórica y que le guían tanto en el plan general de su carta como en la elección de las figuras estilísticas. Este recurso a la retórica nos permite medir la cultura de los destinatarios de las cartas, que debían ser capaces de reencontrar en el texto de Pablo las marcas de una enseñanza que también ellos habían recibido. La comparación entre el estilo de los Evangelios* y el de las cartas es muy reveladora al respecto. Los autores antiguos distinguían cuidadosamente la naturaleza del escrito según a qué estuviera destinado: elocuencia deliberativa, judicial o demostrativa. En referencia a las definiciones que dan Cicerón y Quintiliano, se ha podido determinar que algunas cartas paulinas dan muestras, total o parcialmente, de elocuencia deliberativa (1 Co, 2 Co 8–9; Ga 3-6), de elocuencia judicial (2 Co 1-7 y 10-13; Ga 1–2), de elocuencia demostrativa (1 y 2 Ts).

DOCUMENTO

LA RETÓRICA SEGÚN QUINTILIANO

Quintiliano de Calahorra (h. 30-100 d. C.), profesor de retórica, compuso la obra *Institutionis oratoriae* [*Sobre la formación del orador*], en la que estudió la naturaleza y los usos de la retórica inspirándose en tratados precedentes compuestos en particular por Aristóteles y Cicerón. Da mucha importancia a la definición de ese arte discursivo, que él presenta como inseparable de cierta moral:

A esta esencia de la retórica le convendrá muy especialmente la definición: «La retórica es la ciencia de hablar bien». Pues tal definición incluye de una vez todas las virtudes del discurso y en consecuencia también los fundamentos morales de orador, ya que no puede hablar bien sino el hombre bueno. [...]. De intención merecedora de aprobación son también aquellos que opinaron ser algo propio de la retórica «sentir y hablar rectamente».

(Sobre la formación del orador II, 15, 34.37;
trad. de Alfonso Ortega Carmona)

Las reglas propuestas por los teóricos antiguos para la composición de un discurso están pensadas para llevar a los oyentes a unirse a la causa del orador:

Toda la doctrina de la oratoria, como han transmitido los autores especialistas, en su mayoría y los más importantes, consta de cinco partes: invención, disposición, elocución, memoria, pronunciación o acción, pues se emplean ambas denominaciones. Propiamente todo pensamiento, en el que se manifiesta con precisión una expresión de la voluntad, es imprescindible que encierre un contenido y palabras.

(Sobre la formación del orador III, 3, 1;
trad. de Alfonso Ortega Carmona)

Finalmente, los géneros en que se practica el arte de la palabra son específicos:

Hay, pues, un género cuyo contenido es la alabanza y la vituperación, pero por la mejor de sus partes se llama laudatorio; otros llaman al mismo demostrativo [...]. El segundo género es el deliberativo, el tercero el judicial. Las demás clases caen dentro de estos tres géneros: y de entre estas clases no se encontrará alguna en la que no debamos alabar o vituperar, persuadir o disuadir, pretender algo o rechazarlo. Comunes a ellas son también el granjearse los ánimos, narrar, enseñar, elevar, rebajar, moldear por excitación o apaciguamiento de los sentimientos los estados anímicos de los oyentes.

(Sobre la formación del orador III, 4, 12.15;
trad. de Alfonso Ortega Carmona)

«Persuadir al otro», regla principal de la retórica, significa, en un primer momento, refutar sus opiniones y desestabilizarle; en un segundo momento, convencerle. Encontramos este arte en la preguntas ficticias dirigidas a los lectores: «Pues ¿qué? Si algunos de ellos fueron infieles, ¿frustrará, por ventura, su infidelidad la fidelidad de Dios? ¡De ningún modo!» (Rm 3,3-4); en los diálogos reconstituidos: «Me refiero a que cada uno de vosotros dice: "Yo soy de Pablo", "Yo de Apolo", "Yo de Cefas", "Yo de Cristo"» (1 Co 1,12); en las enumeraciones expresivas (2 Co 6,3-10; 11,22-29) recurriendo al asíndeton (yuxtaposición de términos); en la paradoja u oxímoron: «¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo?» (1 Co 1,20). También es una técnica de la retórica anunciar el tema con una cita que preludia el tema del comentario (1 Co 14,21). Los teóricos aconsejan también, para apoyar la demostración, recurrir a *exempla* (ejemplos) de los que existen catálogos preparados. El ejemplo del atleta que corre en el estadio (1 Co 9,24-27), el de las peripecias de los combates de gladiadores (1 Co 4,8-11) no son propios de Pablo, sino que aparecen también en escritores paganos. Pablo pone también a contribución todo el arsenal de figuras estilísticas (antítesis, juegos de palabras, metáforas, litotes o hipérboles, etc.) para que hacer que brote la fuerza de su demostración.

Sin embargo, las cartas paulinas se distinguen de otros textos dogmáticos de la antigüedad por su recurso a procedimientos característicos del pensamiento judío. El recurso a las Escrituras para mostrar que su predicación es compatible con la Ley* y los Profetas es constante. En 76 ocasiones Pablo remite en sus cartas a algún pasaje de los textos sagrados del judaísmo*. A veces, esta referencia a la Escritura se desarrolla bajo la forma de alegorías*, como en la evocación de Agar y de Sara representando las dos alianzas (Ga 4,21-31). Esas citas no se quedan pegadas al texto, sino que, por el sistema de referencias, son reactualizadas mediante su prolongación en la demostración paulina: «Estas cosas sucedieron para ejemplo nuestro, para que no codiciemos lo malo como ellos lo codiciaron» (1 Co 10,6).

En su recurso a los targumes*, encontramos también el influjo rabínico* que recibió Pablo. Estas paráfrasis en arameo de los textos en hebreo eran utilizadas en las sinagogas* para una mejor comprensión del texto sagrado y ocuparon un lugar oficial durante muchos siglos en las comunidades judías. Así, el pasaje de la carta a los Efesios «Subiendo a la altura, llevó cautivos y repartió dones a los hombres» (Ef 4,8), que se presenta como una cita del Salmo 68,19, reposa de hecho en un targum que compara esa «subida a lo alto» a

la subida de Moisés al monte Sinaí. Igualmente, expresiones como «la roca espiritual que les seguía» (1 Co 10,4), «la promesa, promulgada por los ángeles» (Ga 3,19), «el nacido según la naturaleza perseguía al nacido según el Espíritu» (Ga 4,29), están tomadas de comentarios de los targumes.

Pablo, si damos fe a los Hechos de los Apóstoles, fue alumno del fariseo Gamaliel: «instruido a los pies de Gamaliel en la exacta observancia de la Ley de nuestros padres» (Hch 22,3). Gamaliel, heredero del célebre Hile, recibió de este último las reglas sobre la interpretación de los textos. Los razonamientos analógicos y *a fortiori*, que forman parte de esa codificación, están representados abundantemente en las cartas: «Si otros tienen estos derechos sobre vosotros, ¿no los tenemos más nosotros?» (1 Co 9,12); «Si cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados, seremos salvos por su vida!» (Rm 5,10).

Mezclando distintas fuentes de inspiración, Pablo redacto cartas que, en algunos aspectos, tienen el tono de correspondencia privada –anécdotas sobre él mismo, confesiones personales, noticias de una parte y de otra–, en otros aspectos responden a las reglas de la retórica greco-romana, y en otros, finalmente, tienen que ver con los comentarios judíos de la Escritura.

C. S.

6.4.
La teología paulina

La teología paulina sólo puede comprenderse en función de la experiencia del Resucitado. Esta experiencia es la que pone en marcha la visión paulina del ser humano, el misterio de la salvación y el anuncio del Evangelio* a las naciones*.

La resurrección como telón de fondo

Su encuentro con el Resucitado situó a Pablo en el mismo rango que tenían los que vivieron con Jesús durante su existencia terrena. Le confirió el título de apóstol y le confió el encargo de hablar en nombre del Señor. El encuentro de Pablo con el Resucitado en el camino de Damasco constituye, así pues, el centro absoluto de su vocación y de su misión. Escribe que Dios se convirtió para él en «Aquel que me separó *desde el seno de mi madre* y me *llamó* por su gracia, [y] tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles» (Ga 1,15-16).

A la luz de la Resurrección, Pablo desarrolla el fundamento de una visión espiritual del ser humano que no pertenece al orden de un sistema, sino al de una experiencia. En efecto, la identidad de la persona de Cristo sólo se revela en su Resurrección, que le arrebata del reino de la muerte. Muestra que Jesús procede «del cielo» (1 Co 15,47) y que no es un humano entre otros, o, mejor, que su humanidad, brotando de su pertenencia a Adán, es, sin embargo, humanidad del «nuevo y último Adán» (1 Co 15,45).

Nuevo Adán, Cristo tiene todas las características del primero en el sentido de que es plenamente hombre y reconocido como hombre en su comportamiento (Flp 2,7). Asumió especialmente lo que en el ser humano hay de más universal y más indestructible, es decir, la muerte. Pero, puesto que triunfó de la muerte en su resurrección, no puede ser reducido a la tierra ni, en consecuencia, a la mera

humanidad. Su origen divino quedó definitivamente atestiguado por su Resurrección. Por eso es el «último». Es Aquel que no sólo tomó sobre sí la muerte y fue arrancado de ella, sino también Aquel que es el único que puede arrancar al ser humano del reino de la muerte. Es el último porque es soberano en y sobre la naturaleza. A los corintios, que rechazaban creer en la resurrección de los muertos, Pablo les dice: «Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también vuestra fe» (1 Co 15,13-14).

Siendo, como Resucitado, el que «ha sometido todas las cosas bajo sus pies» (1 Co 15,27), Cristo aparece como el que hace realidad el programa que Dios confió al ser humano. En efecto, el salmista define al hombre diciendo de él: «Apenas inferior a un dios lo hiciste, coronándolo de gloria y esplendor; señor lo hiciste de las obras de tus manos, todo lo pusiste bajo sus pies» (Sal 8,6-7). Cristo resucitado somete bajo sus pies «todas las cosas» porque sometió bajo sus pies a la muerte y la someterá también en todos los demás seres humanos. Todo ser humano está, por tanto, invitado a desplegar sus potencialidades: «Todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud o valor, tenedlo en aprecio» (Flp 4,8).

Mientras dura la historia, los efectos de la Resurrección no aparecen manifiestamente. Eso no quiere decir que Cristo resucitado sea incapaz de manifestar su gloria, sino que, por respeto a la humanidad, la retiene. Cristo no ha venido para destruir al hombre, sino para darle cumplimiento*. El retraso de la Parusía* implica para el ser humano que conduzca su existencia en la espera de Cristo y no en su olvido. Reenvía al cristiano al compromiso en el mundo. Hace posible el crecimiento de la Iglesia en la espera del Día del Señor, es decir, de la Parusía, cuando resplandecerá la gloria de Quien es la clave de la historia y de la naturaleza. Todo llegará a su culminación y la muerte quedará destruida para siempre.

El inacabamiento del mundo y la paradoja de la existencia cristiana afrontada al pecado podrían convertirse en causa de duda y rebeldía. Pero, ese inacabamiento no es la última palabra del mundo:

Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que ha de manifestarse en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. [...] Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo (Rm 8,18-23).

El designio de Dios no afecta sólo a los seres humanos, sino también a todo el universo. Este universo no será aniquilado por una deflagración como pensaban los filósofos contemporáneos de Pablo, sino que será transformado por la Resurrección.

La salvación en la cruz – La redención*

Pablo, cuya misión depende del Resucitado, no cesa, sin embargo, de recordar que el Mesías* que él proclama es un Mesías crucificado y de sí mismo dice que «no quise saber entre vosotros sino a Jesu-cristo, y éste crucificado» (1 Co 2,2).

La cruz de Jesús

No bastaba que Jesús se despojara de su condición divina renunciando a todo lo que en ella pudiera constituir un obstáculo a su verdad de ser humano, sino que pondría su entera humanidad al servicio de Dios para una tarea que superaba todas las tareas humanas. Además, el mundo en que entraba es un mundo marcado por la historia del pecado, cuya potencia él tendría que destruir poniendo su propio cuerpo al servicio de la santidad de Dios. Era en su cuerpo donde haría desaparecer la marca del pecado que procede de la desobediencia radical del ser humano. Era su cuerpo el que se convertiría en emblema público de una obediencia del ser humano a Dios. Por eso, es el modelo absoluto de la fidelidad a Dios al precio de su vida:

«Pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, atestiguada por la ley y los profetas, justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen –pues no hay diferencia; todos pecaron y están privados de la gloria de Dios– y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de la paciencia de Dios; en orden a mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser justo y justificador del que cree en Jesús» (Rm 3,21-26).

La muerte de Cristo en cruz no fue un destino que implicara una voluntad ciega de Dios o de los hombres. Fue el resultado de una oblación que no sólo purifica a la humanidad, sino que, además, ilumina con nuevas claridades toda precomprensión de Dios y de la humanidad.

Esta oblatividad destruye por completo la idea de un Dios que tuviera que aplacar su cólera. Muy al contrario, liberándonos del pecado que nos separa de Él, Dios, que nos entrega para ello a su propio Hijo, nos revela hasta qué punto la cruz es la manifestación de su amor, contra toda apariencia. El Dios que parece inmolar a su Hijo es el Dios que acepta sacrificarse por nosotros. Si «le hizo pecado por nosotros» fue para liberarnos de ese pecado y no para una efusión de sangre o para satisfacer su cólera. Igualmente, cuando Pablo nos dice: «¡Habéis sido bien comprados!» (1 Co 6,20), no se trata de ninguna transacción comercial, sino de un amor que, dándose por completo, espera una respuesta de orden existencial: «Glorificad, por tanto, a Dios en vuestro cuerpo». Por añadidura, la cruz permite a Dios alcanzar a la humanidad en su escándalo ante la muerte. Por su Resurrección, Cristo lleva consigo a la humanidad hacia el Padre, desde dentro de esa misma humanidad, en el movimiento de oblatividad que a él mismo le lleva hacia su Padre. La cruz es, por tanto, el lugar por excelencia en el que se manifiesta el amor recíproco del Hijo y del Padre: es una verdadera teofanía* para nosotros. El Hijo revela en ella el amor que tiene al Padre y el amor con que el Padre puede y deber ser amado. Aunque viniera impuesta por las circunstancias, la cruz es, en el corazón de la historia, el signo por excelencia del amor del Padre al Hijo y, a través de él, al mundo.

Por la cruz, en efecto, Cristo realiza una reconciliación que no se limita exclusivamente a la humanidad, sino que afecta a toda la creación, la del cielo y la de la tierra. El acontecimiento de la cruz tiene un alcance cósmico (Col 1,20) que sólo puede reconocerse si se acepta, en la fe, a la luz de la Resurrección, su escándalo (1 Co 1,21).

El anuncio del Crucificado y su relación con las culturas

Para los romanos la crucifixión era un suplicio infamante, reservado a los esclavos (Tácito), indigno de un ciudadano romano y de cualquier hombre libre (Cicerón). También los judíos experimentaban repulsión por ese suplicio que en no pocas ocasiones les infligían los romanos, que recurrían a ella para «pacificar» las provincias conquistadas. Por lo demás, un texto del Deuteronomio, que parece no excluir ese tipo de muerte, dice que «Si un hombre, reo de delito capital, ha sido ejecutado, lo colgarás de un árbol. No dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol; lo enterrarás el mismo día, porque un colgado es una maldición de Dios» (Dt 21,22-23). Crucificado o colgado, quien es expuesto de esa forma sobre el madero es un maldecido por la Ley.

En semejante contexto, anunciar que quien fue crucificado es el Mesías no podía por menos de desencadenar la reprobación conju-

gada de judíos y paganos*, aunque por distintas razones (1 Co 1,22-23). Para los judíos, tal anuncio era inaceptable, porque la muerte en cruz no era sólo infrahumana, sino que además estaba declarada como maldita por la Escritura. El crucificado era un rechazado por Dios. Es la razón por la que los sumos sacerdotes* lucharon por obtener de Pilato la muerte de Jesús en cruz, pues superando el asco que ese tipo de muerte les inspiraba, pensaron que así acallarían para siempre las pretensiones mesiánicas de Jesús.

A los paganos les pasaba algo parecido. Un hombre de Dios crucificado era para ellos locura y absurdidad. El panteón greco-romano, a pesar de sus dioses a veces tan extraños, no podía reconocer como dios a alguien que hubiera sufrido una muerte tan infamante. Por eso, Plinio, Tácito y Suetonio consideraban que los cristianos eran adeptos a una superstición irracional. La muerte ignominiosa de Jesús de Nazaret no les permitía, en efecto, asimilarle a un dios oculto bajo apariencias de un ser humano.

Así pues, el Mesías crucificado sólo es aceptable tanto para un judío como para un pagano si uno y otro aceptan en la fe el hecho de la Resurrección. Sin la Resurrección, Jesús de Nazaret es sólo un colgado más. La Resurrección pone el sello de la autenticidad sobre la vida de Jesús. Aceptar que Jesús crucificado es el Mesías resucitado obliga al judío y al pagano a superar la representación que ambos se hacen de Dios y la primera impresión que les ofrece la cruz.

«Nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado» (1 Co 2,11-12). Es el Espíritu el que hace posible confesar que en la cruz es de Dios de quien se trata, y de un Dios que revela en ella su amor: «Nadie, movido por el Espíritu de Dios, puede decir: "¡Maldito sea Jesús!"; y nadie puede decir: "¡Jesús es Señor!" sino movido por el Espíritu Santo» (1 Co 12,3). Este Espíritu, desconocido todavía por las culturas, interviene en un anuncio que sólo puede expresarse a través de las paradojas de la fuerza y la debilidad, de la sabiduría y la locura. No se trata de una dialéctica humana, sino del misterio de Dios. Es el mensaje de cuyo anuncio Pablo se siente responsable:

Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo. Pues la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden; mas para los que se salvan –para nosotros– es fuerza de Dios (1 Co 1,17-18).

Así pues, la cruz tiene que dar acceso a un conocimiento completamente nuevo de Dios. Haciendo saltar en pedazos las culturas

que se cierran sobre sí mismas, la cruz introduce un lenguaje contradictorio respecto a toda sabiduría y todo poder. Dios se hace conocer en la cruz según un designio eterno de amor, y no por accidente debido a la falta contingente de los humanos. Es lo que retomará la carta a los Efesios (1,3-14). Cristo, «en el que nos ha elegido antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor» (Ef 1,4), es también el que por la redención nos arranca de las tinieblas capaces de velar el conocimiento y la acogida de esa elección*. La redención es indispensable para que podamos entrar en las profundidades de la Revelación. El designio de Dios consiste en hacer de nosotros hijos, y en consecuencia, salvarnos de lo que contradice tan excelente vocación.

La cruz en la vida del cristiano

A partir de ahí, aunque ese lenguaje llega desde el Espíritu, tiene capacidad también para alcanzar la interioridad del creyente. Ciertamente el anuncio del crucificado implica una manera de creer, pero quien se adhiere a Cristo se compromete también a vivir según los modos de Cristo y a «crucificar al hombre viejo» que habita en él (Rm 6,6). El cristiano encuentra en Cristo su identidad de ser humano, que no consiste, de primeras, en mucho sufrir, como un Sísifo arrastrando su pesada piedra, sino en recibir el don de la vida que se le da en Cristo. En el amor de Cristo significado por la cruz, el cristiano es llamado a responder en un impulso de amor y de oblatividad análogo al de Cristo.

El amor que el cristiano tiene a Cristo invade, así pues, toda su existencia, del mismo modo que el amor de Cristo a nosotros le condujo a él a entregarse con toda su persona en la cruz. Por eso Pablo puede decir: «Con Cristo estoy crucificado; y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2,19-20).

El cristiano adquiere así una libertad respecto al mundo y a sus seducciones, no frustrándose en lo que podría ser legítimo, sino entrando en el movimiento del amor de Cristo, y en consecuencia, en su oblatividad, que hace que se muestre vano todo lo que pudiera oponérsele. Puesto que creer en Cristo incluye siempre un aspecto de escándalo y de locura, eso mismo le sucede a la existencia cristiana.

La cruz tiene, finalmente, un aspecto eclesial. La comunidad de los creyentes es reflejo de lo que anuncia. Es una comunidad de llamados y no de personas que son ellas las que se eligen entre sí. Además, es la sangre de la cruz la que de los dos grupos que constituían la humanidad, el pueblo elegido y las naciones, hizo un único pueblo (Ef 2,11-22). La comunidad cristiana está llamada a vivir en

la acción de gracias su testimonio de Cristo que «se entregó a sí mismo por ella» (Ef 5,25).

El Evangelio a los paganos

En Cristo, la actitud fundamental que define la relación entre el ser humano y Dios es la fe, no la ley. Su contenido específico, desemejante a las culturas, implica una dimensión personal que caracteriza el compromiso del creyente en el seguimiento de Cristo. «Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Ga 2,20). Esta afirmación paulina es válida para todo ser humano que acoja en sí mismo la vida que sólo Cristo puede dar mediante su vida y su Resurrección. En consecuencia, la adhesión a Cristo no está reservada únicamente al pueblo elegido, sino a todo ser humano. Una adhesión de este tipo no se limita a la apropiación de un mensaje, sino que consiste en una relación de persona a persona. Pablo mismo es ejemplo de ello.

Pablo y la ley

Pablo no renegó nunca de sus orígenes judíos. Sabía que había sido modelado por la tradición del pueblo, tan singular, en el que había nacido. Reivindica un lugar especial en el seno del pueblo judío: «En cuanto a la Ley, fariseo*» (Flp 3,5). Con anterioridad a lo que le aconteció en el camino de Damasco, Pablo, fiel a su pertenencia social y religiosa, buscaba servir al Dios de Israel en un esfuerzo no sólo ético sino legalista. Por eso, pretendía ser irreprochable en el cuidado que ponía en observar la ley judía. Su celo y su empeño por la ley eran tales que le llevaban a oponerse, incluso con violencia, a quienes se atrevían a dispensarse de esa ley y tenían la audacia de reconocer a Jesús de Nazaret como el Hijo de Dios (1 Co 15,9; Ga 1,13-14).

Pero, debido a su encuentro con el Señor resucitado en el camino de Damasco, su visión de Dios quedó profundamente transformada. Pablo, que buscaba en las obras de la ley el camino de acceso a Dios, se encontró confundido: Aquel a quien la ley declaraba maldito porque había sido clavado sobre una cruz, resultaba ser el justo por excelencia, el muy amado resucitado por Dios. Lo que Pablo había buscado por sí mismo se lo daba Otro, en la más absoluta gratuidad. Abandonó y aun despreció todas las ventajas que para él representaba la ley en sus aspectos más diversos: Todo eso dejó de ser para él ganancia y empezó a considerarlo como pérdida (Flp 3,5-14). Descubrió que la justicia no estaba en la ley, sino en Cristo al que él despreciaba, en nombre mismo de la ley. Ese encuentro estableció al Apóstol en la convicción inquebrantable de que sólo Cristo,

porque es el Hijo de Dios, es capaz de justificar al ser humano, y de hacernos entrar a todos en comunión con Dios ajustándonos a su misterio:

El hombre no se justifica por las obras de la ley sino por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley nadie será justificado (Ga 2,16).

Para ser justificado, el ser humano no necesita, pues, apoyarse en el cumplimiento de las obras de la ley. Lo único que ésta puede hacer es encerrar al ser humano en su pecado: o bien se verá impulsado, por el simple hecho de encontrarse ante preceptos, a transgredir las prohibiciones, o bien se imaginará que es él quien se proporciona a sí mismo el acceso a Dios gracias a su observancia estricta de los preceptos, cosa de la que es incapaz. «La ley no da sino el conocimiento del pecado» (Rm 3,20), tal fue la experiencia de Pablo: «Yo no conocí el pecado sino por la ley» (Rm 7,7). Por tanto, con Cristo presente, la ley se revela incapaz de darnos la vida. Su encuentro con el Resucitado invirtió su esfuerzo: ya no intentó alcanzar a Dios por la obediencia a una ley, sino que aceptó ser captado por ese Otro en su propia persona y en todas las dimensiones de su existencia: en su dimensión moral, afectiva, social y cultural.

La Resurrección hizo comprender a Pablo que tenía que aceptar con toda humildad dejarse alcanzar por Dios sin méritos por su parte; es lo que le sucede al cristiano en su bautismo; por la inmersión del bautizado en el agua, el bautismo evoca la inmersión de Cristo en la muerte:

¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo resucitó de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva (Rm 6,3-4).

La fe por la que el hombre queda justificado no actúa de forma jurídica: no se trata principalmente de suprimir una deuda del tipo que sea o de decretar exteriormente al hombre como justo. Sino que el ser humano incorporado al misterio de la muerte y de la resurrección de Cristo es ajustado al misterio de Dios. La desposesión de sí –aceptar que no es uno mismo la causa de su propia salvación– pasa por superar el nivel de las obras. Pablo desarrollará lo que significa esta superación –el rechazo al sometimiento a la circuncisión y a los preceptos que le son concomitantes (prohibiciones alimentarias, neomenias...)–, aunque él mismo había vivido en función de esas obras antes de encontrarse con Cristo.

Pablo e Israel

La adhesión a Cristo no requiere ninguna pertenencia étnica, cultura o religiosa. No estaba reservada a quienes observaban la ley judía, ni a quienes se encontraron con Jesús cuando vivió en esta tierra o en los momentos de las apariciones. Es una realidad para todos los que reconocen que Jesús es Señor. No hay, por tanto, dos sistemas de salvación: uno que pasaría por la ley y afectaría al pueblo elegido, y otro que pasaría por Cristo y se orientaría a los paganos. Aunque ha habido dos modalidades históricas de la revelación, sólo hay un único acceso a Dios en Cristo.

Por eso, las naciones, en otros tiempos excluidas de la promesa de Israel, pueden adherirse a la Buena Noticia después de oírla. Pablo escribe que los paganos pueden descubrir a Cristo mediante el anuncio de la palabra, sin haber sido preparados previamente para escucharla, y que al acoger esa palabra quedan «marcados por el sello» de la Promesa por el Espíritu. Dos grupos se unen así en la escucha del Evangelio, aunque sus caminos se muestran históricamente diferentes. Para los judíos, es el descubrimiento de que la palabra contenida en el Antiguo Testamento anuncia a Cristo; para los paganos, el descubrimiento de que Cristo, que es el contenido de la Buena Noticia, es quien les proporciona la salvación y les revela que también ellos, desde el comienzo del mundo, están llamados a ser hijos. En ambos casos es el conocimiento de Cristo lo fundamental y lo que provoca la relectura de la propia historia de cada uno.

Aunque hay distinción histórica entre las dos modalidades de la elección, no por eso hay dos vías de salvación, una para los judíos, otra para las naciones. El grupo de los creyentes se define exclusivamente por su relación a Cristo y no en función de su procedencia. Es Cristo quien les constituye. Israel fue elegido en Cristo. En cuanto a las naciones, es Cristo quien les posibilita creer acogiendo la Buena Noticia que es él mismo. La Iglesia* nunca se presentó como el nuevo pueblo del Mesías o el nuevo Israel. Pablo recurre principalmente a la imagen del cuerpo para hablar de la Iglesia, y no utiliza para ella el término pueblo, para mostrar el carácter inaudito e inesperado de la Iglesia en relación con Israel.

Cualquiera que después de haber confesado a Cristo vuelva a las prácticas de la ley, tendrá que reconocer que confesó a Cristo en vano ya que no llegó a constituirle como principio y norma de su existencia (Ga 2,17-18). La ley, antes de Cristo, cumplió su función de pedagogo: «De manera que la ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo, para ser justificados por la fe. Mas, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo» (Ga 3,24-25). Ahora que Cristo ya está

aquí, la ley pierde su razón de ser, ya que es incapaz de darnos la vida. Pablo descubrió, a la luz de Cristo resucitado, que Quien hace vivir convierte la ley en caduca.

El bautismo, que incorpora a Cristo, no tiene nada que ver, por tanto, con la circuncisión. No la reemplaza. Ni siquiera se inspira en ella. La circuncisión reservada en exclusiva a los varones del pueblo elegido era un signo exterior que significaba la pertenencia a ese pueblo. Era un símbolo que pertenecía nada más al pueblo elegido (Ga 5,1-12). El bautismo es para toda la humanidad, varones y hembras, y está vinculado al acontecimiento histórico de la muerte y de la resurrección de Cristo. En este sentido, se comprende que sea, para Pablo, como «una circuncisión no hecha por mano de hombre» (Col 2,11). Por tanto, ya no divide a la humanidad, sino que la unifica según la promesa del Espíritu. Por eso mismo, el bautismo tampoco está emparentado con los ritos de iniciación que llevan consigo los cultos mistéricos de ciertas religiones paganas.

Este bautismo en el Espíritu pone a los cristianos en comunión con el Hijo y el Padre. El Espíritu invita a la humanidad a vivir al modo del Hijo que libera de la ley del pecado. Efectivamente, «el

REFERENCIA

SACRIFICIO Y CHIVO EXPIATORIO

El chivo expiatorio es en la Biblia uno de los dos chivos que integraban la liturgia del *Yom Kippur**, el Día de las Expiaciones* (Lv 16): uno de los dos animales era *sacrificado al Señor en sacrificio por el* pecado; el otro, el «chivo expiatorio», era enviado a Azazel, demonio del desierto, cargado con los pecados de Israel [*véase* p. 479].

Cristo entregado a la muerte ¿ocupa el lugar del chivo expiatorio como remedio a la violencia de las sociedades humanas? En su libro *La violencia y lo sagrado* (1972) el antropólogo René Girard se mostró favorable a esa semejanza. Prolongó, además, esa misma tesis en escritos posteriores. La violencia es, según él, esencialmente mimética: todo individuo desea lo que tiene el otro. Pero puede resolverse mediante la transferencia en una víctima. Una observación de Caifás en el momento en que se decidió la Pasión de Jesús puede favorecer efectivamente el acercamiento entre esa figura y Jesús: «Os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación» (Jn 11,50). Por tanto, subraya R. Girard, la muerte de Jesús es, según el Nuevo Testamento, la de un inocente cuya predicación consistió precisamente en denunciar la violencia. Después de esa muerte, el único remedio a la violencia es el amor evangélico.

Para Pablo, Cristo no se identifica ciertamente con el chivo expiatorio. Su muerte es un sacrificio. Él mismo es la víctima sacrificada de una vez por todas (cosa que no es el chivo expiatorio), desempeñando la figura sea del cordero pascual (1 Co 5,7), sea de la víctima santísima de un sacrificio ofrecido por el pecado (2 Co 5,21). Otros autores del Nuevo Testamento, especialmente Marcos, insisten en otra figura, la del Siervo sufriente que se ofrece a sí mismo por los pecadores (Is 53).

Aunque los textos bíblicos no favorecen precisamente la tesis de René Girard, queda en pie que merece ser considerada como una teoría que ilustra la mayor parte de los funcionamientos humanos. La investigación antropológica interroga constantemente a la teología cristiana.

M. Q.

fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio de sí; contra tales cosas no hay ley» (Ga 5,22-23). Vivir según el Espíritu es dejarle que se apropie de la existencia humana para que la configure a la de Cristo. De esa forma, todos los que confiesan una misma fe constituyen la comunidad específica vinculada al anuncio del Evangelio. La comunidad no elige sus miembros (1 Co 1,26-29). No es el reflejo de un orden social. Como la fe es un don de Dios, la comunidad de los creyentes está constituida por todos los que testimonian que «Jesús es Señor» (1 Co 12,3).

Y con todo, Pablo, el apóstol de Cristo resucitado, sigue apegado a Israel. En su carta a los Romanos, después de decir que «nada podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús» (Rm 8,38-39), ¿no dice que «desearía ser yo mismo maldito, separado de Cristo, por mis hermanos, los de mi raza según la carne» (Rm 9,3)? Pablo se afana por explicar a Israel el sentido de la gratuidad de la elección. Dios, en la Alianza, no ha querido cambiar de socio revelándose a las naciones, sino que ha revelado que las naciones formaban parte de la elección que recibió Israel. Por tanto «no es que haya fallado la palabra de Dios» (Rm 9,6). Si Israel se cree excluido es porque no ve que fue elegido para abrirse a las naciones por medio del Evangelio. Israel prefirió su propia vía, que identificó con la ley, a la vía de la gracia revelada en Cristo, con el pretexto de no perder su identidad.

En este sentido, Pablo puede decir que aquellos de su pueblo que rechazan a Cristo «rehazan someterse a la justicia de Dios» (Rm 10,3). Y sin embargo, Dios no ha rechazado de ninguna forma a su pueblo, porque sigue existiendo «un resto» que cree (Rm 11,5). Este «resto» que cree a Dios en Cristo está en perfecta continuidad con la fe de Abrahán: «La Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles por la fe, anunció con antelación a Abrahán esta buena nueva: En ti serán bendecidas todas las naciones. Así pues, los que creen son bendecidos con Abrahán el creyente» (Ga 3,8-9; cf. Rm 4) [*véase* vol. I, p. 90]. Y puesto que las promesas de Dios no tienen vuelta atrás, Pablo puede anunciar, aludiendo a Isaías, el retorno de todo Israel a la dinámica de la alianza cuando lleguen los últimos tiempos de la historia del mundo:

El endurecimiento parcial que sobrevino a Israel durará hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo, como dice la Escritura: Vendrá de Sión el Libertador; alejará de Jacob las impiedades. Y ésta será mi alianza con ellos, cuando haya borrado sus pecados* (Rm 11,25-27).

El encuentro de Pablo con el Resucitado transformó, sin destruirla, su pertenencia inicial a Israel, puesto que Cristo a quien se entregó es «el sí a todas las promesas hechas por Dios» (2 Co 1,20). CH. R.

VIVIR SEGÚN SU FE

El lector de los escritos paulinos que busque una exposición sistemática de los principios éticos de Pablo se preguntará enseguida si realmente los hay, ¡e incluso si puede haberlos! Encontrará ciertamente una acumulación de consejos, sobre todo al final de sus cartas, pero le será difícil discernir qué es lo que constituye su fundamento. Encontrará, a la vez, formulaciones perentorias, del tipo «Si os anima el Espíritu ya no estáis bajo la ley», ¡precisamente colocadas en los mismos pasajes en los que Pablo acumula sus recomendaciones! Esta paradoja no es nueva, por lo demás, y los cristianos de las comunidades paulinas se verían mal, en ocasiones, para orientarse en ellas. Así lo testimonian algunas exclamaciones de Pablo como ésta: «Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad» (Ga 5,13)..., temperada por un vigoroso «todo me es lícito; mas no todo me conviene» (1 Co 6,12). ¿Habría que concluir que Pablo no tiene ética alguna, o más exactamente que lo único que propone es una moral de situación? La realidad es que el estudio de sus cartas nos muestra que su ética está profundamente enraizada en la vocación específica del cristiano.

Una consecuencia de la llamada

Así pues, si hay una exhortación en nombre de Cristo, un estímulo de amor, una comunión en el Espíritu, una entrañable misericordia, colmad mi alegría, teniendo un mismo sentir, un mismo amor, un mismo ánimo, y buscando todos lo mismo. Nada hagáis por ambición, ni por vanagloria, sino con humildad, considerando a los demás como superiores a uno mismo, sin buscar el propio interés sino el de los demás. Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo:

El cual, siendo de condición divina,
no codició el ser igual a Dios
sino que se despojó de sí mismo
tomando condición de esclavo y asumiendo
la semejanza humana
Apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo,
haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz.
Por eso Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre,

que está sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús
toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos,
y toda lengua confiese
que Cristo Jesús es el Señor para gloria de Dios Padre
(Flp 2,1-11).

En su carta a los Filipenses, Pablo encarcelado se expresa de forma muy personal: exhorta a la comunidad a ser fuerte frente a los agitadores y divisores y a poner todo de su parte para mantener la unidad. La única razón que invoca es la llamada apremiante de Cristo, que fue el primero en ponerse totalmente al servicio de sus hermanos. Apremia a los filipenses a que reproduzcan en ellos lo que vivió Cristo. De hecho, una de las constantes de Pablo es calificar a los cristianos como llamados y santos (títulos que les da muchas veces al comenzar sus cartas). Es una llamada a ser santos ¡a la vez que todo creyente ya lo es! «Pues no nos llamó Dios a la impureza, sino a la santidad» (1 Ts 4,7). Nos encontramos en el centro de la ética paulina: la conducta moral del ser humano es consecuencia de su llamada; en otras palabras, reproduce en su vida la imagen misma del hombre ideal, creado por Dios y que él encontró en Jesucristo. «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo Jesús». El término «sentimiento» no debe equivocarnos; no se trata en modo alguno de dejarse conducir por el corazón, sino de aplicar en la propia vida lo que fue el principio mismo de la acción de Cristo. Para Pablo es algo ontológico, una aceptación que se realiza en el bautismo, rito que configura al cristiano con Cristo (Rm 6,3-4). La ética paulina es, por tanto, y en su sentido fuerte, una ética de imitación. Caer en la cuenta de esto permite comprender, por lo demás, las expresiones de Pablo que, de primeras, parecen de un orgullo desmesurado: «Os ruego, pues, que seáis mis imitadores» (1 Co 4,16)..., pero que se explican con otras como «Sed mis imitadores, como yo lo soy de Cristo» (1 Co 11,1).

Una ética optimista

Esta ética, basada en la llamada a la santidad, puede ser resueltamente optimista. Un buen número de páginas paulinas parecen desesperar del ser humano y de sus capacidades para responder a su vocación. Así sucede especialmente con el comienzo de la carta a los Romanos en el que Pablo presenta a toda la humanidad bajo el dominio del pecado. Pero la negrura de ese cuadro le sirve para iluminar la salvación que ha traído Cristo. En efecto, para Pablo ese tiempo tenebroso ya no existe, porque ahora la humanidad puede responder a su vocación, gracias a Cristo que la ha hecho realidad para ella y con ella: «Pues cuando erais esclavos del pecado, erais

libres respecto de la justicia. [...] Pero al presente, libres del pecado y esclavos de Dios, fructificáis para la santidad» (Rm 6,20.22).

Puede sorprender esta afirmación, tanto más cuanto que la situación de las comunidades a las que Pablo se dirigía estaba lejos de ser brillante. Pero paradójicamente es en el centro de las dificultades donde se afirma ese optimismo. Basta mirar la comunidad de Corinto para ver que el optimismo de Pablo no se basa en una situación ideal, sino en la fe en la victoria de Cristo que comunica el Espíritu: «Cristo nos rescató de la maldición de la ley [...] para que por la fe recibiéramos el Espíritu de la promesa» (Ga 3,13-14). Es un punto sobre el que Pablo se verá obligado a insistir. Su ética no reposa sobre ningún tipo de convicción personal que se pueda tener, sino sobre el convencimiento de que Dios actúa en todos mediante el Espíritu que Él da: «Si sois guiados por el Espíritu, no estáis bajo la ley» (Ga 5,18). Es característico que las expresiones concretas de esta ética no se traduzcan en virtudes, sino en fruto del Espíritu (Ga 5,22), expresión en la que el término «fruto», en singular, remite sin duda al primero de ellos que engloba todo el conjunto, el amor, como precisarán las cartas posteriores.

Una ética universal y social

Nunca subrayaremos en exceso la extraordinaria dimensión de esta ética: permite, por su misma naturaleza, transcender los pueblos y las culturas. Toda ética, aun la más universal, se inserta en una cultura. La de Pablo tiene la capacidad de ser válida para todas las culturas. En esto, la famosa declaración «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3,28), no intenta ser reductora de la personalidad. Lleva a entender que los principios de acción son los mismos para todos. Los comienzos del cristianismo corrían el peligro de hundirse en particularismos étnicos; al proclamar el primado de la acción del Espíritu, Pablo permitía a todos inventar su manera de vivir como cristianos, fuera cual fuera su origen, respetando plenamente su particularidad. Esta concepción no nació sin luchas ni choques: ¡necesitó nada menos que la mismísima acción del Espíritu Santo! (cf. Ga 2,11-21).

Esta acción del Espíritu constitutiva del pueblo de Dios salvado por Cristo, se traduce en una ética social antes de ser individual. Las recomendaciones de Pablo a las comunidades recaen esencialmente sobre la calidad de las relaciones, en primer lugar entre los miembros de las comunidades, pero también con los no cristianos. En vano buscaríamos cualidades de decoro o de autodominio, como las

que encontramos en los moralistas griegos. La prioridad recae sobre la constitución del pueblo de Dios, que se ha convertido, según la expresión de Pablo, en el «Cuerpo de Cristo». No se trata de ningún anonimato, sino del lugar privilegiado en el que se vivirá concretamente la vocación humana y cristiana. Para Pablo, la ética sólo existe en referencia a los demás.

Por eso la misma comunidad verifica que el creyente pone realmente en práctica ese ética. Si se aparta de ella, se hace consciente de ello no porque se avergüenza de sus actos, sino porque se lo dice la comunidad. Ésta ha recibido el encargo de ser el lugar donde se hace el discernimiento: «Os exhortamos asimismo, hermanos, a que amonestéis a los que viven desconcertados...» (1 Ts 5,14); «Si alguno es sorprendido en alguna falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre» (Ga 6,1).

La relación con la sociedad profana

Se podría objetar, quizá, que la ética paulina se queda en la esfera espiritual y permanece ajena a las realidades del mundo. Un pasaje de la carta a los Corintios llega a reprocharles que acudan a los tri-

REFERENCIA

PABLO Y LA ESCLAVITUD

El texto de la primera carta a los Corintios (7,21) parece muy ambiguo: «¿Eras esclavo cuando fuiste llamado? No te preocupes. Y, aunque puedas hacerte libre, aprovecha más bien tu condición de esclavo». En este pasaje Pablo recomienda al esclavo ¡que no busque liberarse! ¿Será contradictoria su ética? La verdad es que este consejo se explica de varios modos:

– El principio esencial es que para Pablo el nuevo cristiano puede vivir su vida evangélica en todas las situaciones: «Que cada cual permanezca en la condición en que se encontraba cuando fue llamado», dice por tres veces en este mismo pasaje. Lo principal no es cambiar las situaciones, sino la manera de vivirlas.

– Las primeras comunidades esperaban para un día muy cercano la venida en gloria de su Señor: en las cartas más antiguas no hay perspectivas a largo plazo. ¡Ya no queda tiempo para trabajar por la abolición de la esclavitud!

– Con frecuencia se traspone este text a otra realidad, la de la esclavitud de lo siglos XVII-XIX, que, por lo demás, lo utiliz para justificarse. Ahora bien, particular mente en Corinto, las formas de esclavitu variaban: algunas de ellas eran con fre cuencia muy preferibles a la libertad de lo cargadores del puerto de Cencreas y e nada se las podía comparar al trato de lo siglos posteriores.

– La ética de Pablo no era la del «todo y ahora mismo», que en cualquier caso n habría tenido éxito, sino más bien la de un transformación de todo el ser, que tendrí capacidad para ir llevando a una transfor mación progresiva de la sociedad.

Hay que releer, además, la carta Filemón: Pablo le pide que vuelva a recibi a su esclavo huido, Onésimo... ¡pero le se ñala también los caminos de la transforma ción radical de las relaciones amo/ esclav ahora que ambos han accedido a la fe.

bunales paganos en vez de juzgar sus asuntos entre ellos: «Cuando alguno de vosotros tiene un pleito con otro, ¿se atreve a llevar la causa ante los injustos, y no ante los santos? [...] ¿No hay entre vosotros algún experto que pueda juzgar entre hermanos? Sino que vais a pleitear hermano contra hermano, ¡y eso, ante infieles!» (1 Co 6,1-6). Así las cosas, se reprocha a Pablo de no tener en cuenta las realidades políticas y sociales de su época para transformarlas según el Evangelio: «Ya no hay ni esclavo ni libre»... ¡pero el mismo Pablo parece recomendar la sumisión a una esclavitud bien poco compatible con los derechos humanos!

De hecho, lo que Pablo quiere, por el contrario, es no distinguir al creyente del no-creyente, so pretexto de que el primero es ahora un hombre nuevo. Ciertamente sus acciones deben estar en conformidad con las de Cristo, y el convertido «se avergüenza» de su conducta de otros tiempos. Pero su comportamiento actual está también en conformidad con la vocación profunda de todo ser humano, tal y como fue realizada por Cristo. Nada hay en el cristiano que no sea humano. La ética de Pablo conducirá, así pues, a vivir en sociedad discerniendo lo que realmente corresponde a la vocación del ser humano y lo que va en contra de ella: «Y no os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto» (Rm 12,2). No se trata, por tanto, de evadirse del mundo para una especie de política de espera etérea... El autor de la segunda carta a los Tesalonicenses, un discípulo de Pablo, se verá obligado, más tarde, a reaccionar contra los que se escudan tras una interpretación errónea del pensamiento del Apóstol ¡para dispensarse de trabajar! Son también significativos los consejos que Pablo da a los romanos relativos a la sumisión a las autoridades, incluido lo referente a los impuestos: una lectura atenta de Rm 13,1-7 muestra perfectamente que el creyente sigue siendo actor de la vida pública, pero que también en ella pone en práctica su discernimiento. La sumisión a las autoridades tiene sus límites: ellas están «al servicio de Dios» para «incitar al hombre al bien». En otras palabras, la organización política y social permite al ser humano realizar su vocación a condición de encontrar en ella un camino hacia el bien. ¡Esta afirmación no era una obviedad, dada la repugnancia que aquellos cristianos sentirían ante un poder que consideraban «idólatra»!

El papel de la conciencia

Para efectuar ese discernimiento, la ética paulina hace sitio a la conciencia del creyente. Una vez más, nos podría parecer que esto es lo

más evidente del mundo. Y, sin embargo... Hay que recordar el lugar tan preponderante que se daba a la ley en el judaísmo: en él, la conducta del ser humano estaba reglamentada por Dios por medio de la ley, y en la práctica sólo por ella, lo que no impedía, desde luego, vivirla con espíritu de fe. El judaísmo se mantenía desconfiado ante el ejercicio de la conciencia para iluminar la conducta personal, desconfianza que servía, además, para resaltar el valor de la voluntad de Dios. Pues bien, Pablo no dudará un instante en apelar a la conciencia de cada uno para el discernimiento. Mientras que prácticamente la palabra «conciencia» no aparece en el Antiguo Testamento, la primera carta a los Corintios la utiliza de manera repetitiva (en particular en 10,25-29), a propósito de las carnes inmoladas a los ídolos y vendidas en el mercado. Esta importancia dada a la conciencia reposa sobre dos realidades. La primera es el optimismo de Pablo respecto a la vida del creyente justificado y que vive bajo la acción del Espíritu Santo capaz de guiar al hombre que le recibe: se trata, así pues, de una conciencia esclarecida. La segunda es el encuentro de las culturas. Las corrientes moralistas griegas habían desarrollado ya el papel de la conciencia en las opciones humanas; Pablo encontró en ello la ocasión para presentar un cristianismo que respondiera a las aspiraciones más nobles del ser humano.

El Señor está cerca

A pesar de todo, permanece la impresión de que la ética de Pablo sigue estando esencialmente vuelta hacia los creyentes. Los consejos que genera se refieren casi siempre a las relaciones entre miembros de la comunidad. Su manifiesta preocupación de apertura nos prohibe, sin embargo, ver en ella una tentación de repliegue sobre sí misma, una huida de las realidades del mundo. Pero la explicación es más profunda. El Cristo al que se quiere imitar es el Cristo de la Historia, el Señor Resucitado, pero también el «que va a venir»: en otras palabras, las comunidades paulinas esperaban la venida en gloria de su Señor –la Parusía– para un día cercano, aunque desconocido. La ética será, por tanto, una ética de la espera, la propia de una comunidad de creyentes que se mantienen preparados para la venida de su Señor, al que celebran y cuyas enseñanzas siguen: «No durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios» (1 Ts 5,6). Esta dimensión particular se encuentra en las primeras cartas, acentuando todavía más el carácter de ética de relación. Esta coloración tenderá a atenuarse al hilo temporal de las cartas, a medida que vayan tomando conciencia del alargamiento de los plazos relativos a la venida del Señor. El aspecto relacional se mantiene, pero las consecuencias de la venida tenderán a vivirse de forma anticipada: ya no se tratará sólo de ser encontrados preparados, sino de vivir al modo

de resucitados, miembros por entero del Reino que ya ha comenzado. Para esto, la comunidad se convertirá, más que nunca, en el lugar donde se verificará la autenticidad de la puesta en práctica de los principios fundamentales.

¿Una ética de situación?

La observación relativa a la evolución de las perspectivas plantea necesariamente la cuestión de la vinculación existente entre la ética paulina y la situación de las comunidades. En otras palabras, más allá de los principios generales que presupone, ¿no lleva esta ética a una moral de situación? La respuesta a esta pregunta es necesaria, y más porque condiciona la aplicación que podamos hacer a nuestro tiempo. Una constatación se impone: aunque las cartas de Pablo ofrecen una multitud de consejos o de directrices prácticas, nunca lo hacen sin fundamentar su legitimidad. A los corintios, cuya ciudad se enorgullecía del célebre culto a Afrodita, Pablo no dudará en pro-

REFERENCIA

¿ES PABLO ANTIFEMINISTA?

«Las mujeres cállense en las asambleas» (1 Co 14,34). «La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio» (1 Tm 2,11-12). Este es el tipo de frases que llevan a acusar a Pablo de misoginia. Sin querer *a priori* lavar al Apóstol de toda imperfección, conviene, sin embargo, considerar las cosas con mayor detenimiento.

La primera frase, lapidaria, es sin duda una glosa añadida por un copista posterior a Pablo. En efecto, en la misma primera carta a los Corintios, Pablo reconoce a la mujer la posibilidad de orar y de profetizar, dos actividades que en aquella época se hacían ambas en voz alta (1 Co 11,5). Conviene sencillamente que la mujer tenga la cabeza cubierta, signo que garantiza su «autoridad» («sumisión» es una traducción equivocada de 1 Co 11,10). En cuanto a la primera carta a Timoteo, la inmensa mayoría de los críticos piensa que no es de san Pablo.

Hay que señalar también que en una cultura en la que la mujer no ocupaba un lugar social en igualdad al del varón, Pablo tiene afirmaciones que matizan esa desigualdad. Basta para convencerse de ello leer el capítulo 7 de la primera carta a los Corintios. Se encontrará ahí una perfecta reciprocidad de deberes de la mujer y del varón en el matrimonio; tanto el uno como la otra tienen la iniciativa y son invitados a actuar de común acuerdo. El Apóstol se atiene de tal modo al principio de igualdad de todos ante Dios que pone en tela de juicio numerosos modos sociales de funcionar: «Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3,28).

Dicho esto, sus principios no contrabalancean el peso de la organización social de su época; Pablo no ejerció de crítico de las instituciones, ni de la esclavitud ni de la sumisión de las mujeres a sus maridos. Y, en ocasiones, tiene afirmaciones que no respetan la perfecta simetría que él mismo establece como principio. Así, por ejemplo: «El origen de la mujer es el hombre» (1 Co 11,3). En esto, es claramente un varón de su tiempo, menos subversivo, sin duda, que Jesús. Pero los ciudadanos de los países que sólo recientemente han dado derecho de voto a las mujeres no tendrían mucha razón si le montaran un proceso condenatorio.

hibirles el desenfreno; pero inmediatamente les da la motivación esencial: «El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo. [...] ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? [...] ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis?» (1 Co 6,13.15.19). Contrariamente a lo que se suele decir con frecuencia, no hay en las cartas de Pablo una parte teórica y otra parte práctica: todo en ellas está íntimamente vinculado. Cada directiva está fundamentada por los principios éticos. Es tanto como decir que no hay catálogos de leyes (¡los que aparecen son ejemplos tipo!), sino casos específicos que denotan el modo paulino de reflexionar sobre cualquier situación. Pablo no propone una moral de situación, sino más bien una ética del ser humano en situación: a él le pertenece, con la ayuda del Espíritu Santo y de su conciencia cuya autenticidad será verificada por la comunidad, aplicar a su vida las consecuencias de su situación de salvado. Querer aplicar sin discernimiento un consejo dado en otra situación conduce necesariamente a aberraciones: la pretendida misoginia de Pablo es el ejemplo más corriente de ello.

La ética paulina, pues, sigue siendo realmente una ética para todos los tiempos, pues alcanza a todo ser humano salvado en situación; propone aplicar los fundamentos de sus orientaciones y no una legislación preestablecida. Por eso, el lector moderno no está llamado a seleccionar rechazando todo lo que le pareciera vinculado a una situación hoy superada, sino a realizar un trabajo hermenéutico*. Actualizará el texto no asemejándole artificialmente a una situación contemporánea supuesta análoga, sino aplicando a su propia situación los principios paulinos que haya visto con claridad al estudiar lo que Pablo decía a las primeras comunidades. Este tipo de trabajo ya se practicó, por lo demás, en las cartas posteriores atribuidas a Pablo, cuyas aplicaciones concretas tienen en cuenta a comunidades que ya tienen cierto número de años y afrontan nuevos problemas.

El papel del amor

«Si no tengo caridad, nada soy». Esta frase del himno al amor (1 Co 13,1-13), resume perfectamente la ética paulina, fundamentada ella misma en la contemplación de Cristo, el cual puso en práctica hasta la muerte el mandamiento «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», que es semejante al primero: «Amarás al Señor tu Dios». El análisis de las recomendaciones de Pablo a través de sus cartas reconduce siempre a sus lectores a este principio. Y si el creyente puede cami-

nar sobre las huellas de su Señor, es porque ha sido involucrado en ese acto de amor. La práctica de este único mandamiento se convierte, por tanto, para él, en la práctica de Cristo, del que ha llegado a ser, con el conjunto de los salvados, un miembro. La ética paulina no se impone desde fuera; tiende a convertirse en el espíritu mismo del creyente que vive bajo la acción del Espíritu Santo que le ha sido dado.

J. C.

6.5. Pablo en conflicto con los judaizantes

La carta a los Gálatas confronta al lector con una cuestión capital y controvertida en el cristianismo naciente: ¿el discípulo de Jesús debía someterse a la ley* judía en su integridad, tal y como estaba formulada en el Antiguo Testamento? ¿Debía, por ejemplo, hacerse circuncidar? ¿Tenía que cumplir las prescripciones de pureza ritual y respetar las prohibiciones alimentarias? ¿Tenía, incluso, que guardarse de todo contacto con los paganos*? ¿Era la identidad cristiana una identidad que se añadía a la identidad judía sin por ello borrarla? ¿O era una identidad que ponía en cuestión determinados aspectos de la fe heredada de los Padres?

La oposición a Santiago y la crisis gálata

Las comunidades que había fundado el Apóstol, poco antes del año 50, cuando su primer viaje misionero a Europa, en la actual Turquía, en las proximidades de Ankara, estaban sumidas en un cruel dilema. Pablo, al marcharse de Antioquía de Siria para continuar su misión en tierras paganas, les había anunciado un Evangelio liberado de la ley y de sus obligaciones. Pero, poco después de su partida para Grecia, otros misioneros cristianos, llegados probablemente de Jerusalén y cercanos a Santiago, el hermano del Señor, les habían anunciado otro Evangelio: la adhesión a Jesús era cosa vacía –pretendían– si no estaba acompañada por un respeto absoluto a la ley, tal y como la había recibido Moisés. Los paganos convertidos al cristianismo debían, por tanto, hacerse circuncidar y someterse a los mandamientos de la ley mosaica. Se llama *judaizante** a esta concepción de la ley cristiana que vinculaba, para los paganos, adhesión a Jesucristo y cumplimiento de la ley mosaica.

¿Cómo reaccionó Pablo frente a este cuestionamiento de su mensaje? El capítulo segundo de su carta a los Gálatas es una excelente ayuda para saberlo, pues muestra al lector cómo apareció esta

cuestión en el cristianismo naciente y cómo se resolvió al hilo de crisis sucesivas. Tracemos las etapas más importantes de este conflicto.

La comunidad de Antioquía

Pablo, poco después de su conversión en el camino de Damasco, pasó a ser miembro de la Iglesia* de Antioquía de Siria. Esta comunidad, fundada por los partidarios de Esteban que tuvieron que abandonar Jerusalén tras el martirio de su maestro, era de orientación liberal. Por un lado, practicaba la misión a los paganos; por otro, profesaba una actitud abierta respecto a que los paganos convertidos estuvieran obligados a someterse a la ley mosaica.

Pablo había encontrado en esta comunidad abierta su patria espiritual, pues la aparición de Cristo resucitado en el camino de Damasco le había hecho comprender la inanidad de su conducta pasada. ¿No había sido su adhesión sin matices a la ley lo que le había conducido a perseguir a las nacientes comunidades cristianas, y a ir, de ese modo, en contra del Hijo de Dios? El acontecimiento de Damasco le había mostrado que Dios no pedía una obediencia ciega a la ley en su interpretación farisea*, sino la fe en Jesucristo. Y esta nueva fe ya no se dirigía sólo a los judíos, sino a todos los seres humanos.

Esta comprensión abierta e innovadora de la fe cristiana no podía dejar de levantar oposiciones. Los judaizantes venidos de Judea –quizás de Jerusalén– se habían sentido ofendidos por la orientación que había tomado la comunidad de Antioquía. Y es que, en efecto, la comunidad de Jerusalén, dirigida por Santiago, el hermano del Señor, defendía otro modo de ver las cosas. Para ella, la fe en Jesús el Mesías* tenía que ir acompañada de una estricta vinculación a las obligaciones tradicionales de la fe judía: circuncisión, frecuentación del Templo, puesta en práctica sin concesiones de la ley mosaica. Estos misioneros judaizantes no podían tolerar, por tanto, las libertades que se tomaban los cristianos de Antioquía; veían en ello una traición intolerable a la doctrina al uso en la comunidad primitiva de Jerusalén. Este fue el primer incidente de Antioquía, el primer conflicto entre Pablo y los judaizantes llegados de Jerusalén.

La asamblea de Jerusalén

¿Cómo podía resolverse este conflicto? La comunidad de Antioquía tomó la iniciativa de constituir una delegación que subiera a Jerusalén a someter la cuestión a la comunidad primitiva, y en particular a sus columnas: Santiago, Cefas (Pedro) y Juan. Si Pablo, que formaba parte de esta delegación, evoca este acontecimiento en la

carta a los Gálatas (2,1-10) es porque quería mostrar a quienes se encontraban en esa misma dificultad cómo zanjó esta cuestión la comunidad primitiva, la Iglesia con mayor prestigio del cristianismo naciente. ¿Cómo podrían los gálatas no someterse a lo que habían decidido los discípulos más ilustres que habían acompañado a Jesús durante su ministerio terreno? [*véase* p.188].

El encuentro entre la comunidad de Antioquía y la comunidad primitiva de Jerusalén es conocido con el nombre de concilio apostólico o asamblea de Jerusalén. Se trata, sin lugar a duda, del acontecimiento más importante de la historia del cristianismo naciente, pues fue la primera vez, después de Pascua*, en que los discípulos de Jesús se vieron en la obligación de definir su identidad propia y especialmente de clarificar la vinculación entre judaísmo* y cristianismo.

Acompañado de Tito, un pagano-cristiano* no circunciso, y de Bernabé, Pablo se hizo el abogado de la misión a los paganos y de la libertad, ante la ley mosaica, de esos mismos paganos. Y ganó el pleito: fue reconocido su trabajo misionero; también fue aceptada su interpretación del Evangelio*. La decisión de reconocimiento que tomó la comunidad primitiva de Jerusalén, dirigida por Santiago, Pedro y Juan, significaba la derrota de los judaizantes. Éstos, momentáneamente vencidos, no iban, con todo, a resignarse. Notemos, sin embargo, que en Jerusalén, Santiago, el hermano del Señor, que se había convertido en el jefe de la comunidad primitiva –Pedro se dedicaba ya a tareas misioneras– fue parte comprometida en el acuerdo. Los judaizantes, que sin duda le invocaban a su favor, encarnaban una posición más intransigente.

Concretamente, la asamblea de Jerusalén decidió la creación de dos campos misioneros: el uno, atribuido a Pedro, englobaba a los judíos; el otro, confiado a Pablo, a los paganos. Esta decisión, que puede parecer puramente pragmática, tenía su base en una decisión teológica de la mayor importancia. Significaba que cada uno –fuere cual fuere su origen religioso– podía creer en Jesucristo sin renegar de su identidad cultural. El judío no tenía que abandonar su identidad judía para creer; era llamado a creer en tanto que circunciso, miembro del pueblo de la Alianza, sometido a la ley. Podía recibir a Cristo en la misma situación en que el Evangelio le había encontrado. Podía vivir su fe manteniéndose fiel a la tradición de vida en que había sido educado. Y de igual forma, el pagano no tenía que hacerse judío para convertirse en cristiano; no tenía que hacerse circuncidar, ni tampoco tenía que cargar con el conjunto de los mandamientos que regían la vida de Israel. La fe en Cristo era lo único que importaba; llamado como pagano, era, en tanto que pagano, con-

vertido –sin ninguna otra exigencia– como podía vivir su fe. La única base sobre la que en adelante se fundamentaban las comunidades, y que transcendía su diversidad, era la fe en Cristo. Por primera vez se definía el elemento constitutivo y congregador de la identidad cristiana: la fe en la persona de Cristo muerto y resucitado como única fuente de salvación.

Los judaizantes no podían sentirse satisfechos con esta decisión, pues, para ellos, la herencia de los Padres no era opcional. Ni siquiera para los paganos convertidos. Sin poner en litigio la función decisiva de la persona de Cristo en la salvación del creyente, ellos mantenían el carácter normativo y sagrado de las tradiciones de Israel. Quien quisiera hacerse miembro del pueblo de Dios debía circuncidarse; quien quisiera vivir fielmente en el seno del pueblo de Dios debía cumplir sin restricciones la ley dada por Dios a Moisés en el Sinaí. El contenido de la Escritura no era negociable, ni susceptible de revisión.

El segundo incidente de Antioquía

De esta forma quedaba programada la próxima crisis, que se produjo poco tiempo después: fue el segundo incidente de Antioquía. Pablo lo relata en estos términos:

> *Mas, cuando vino Cefas a Antioquía, me enfrenté con él cara a cara, porque era censurable. Pues antes que llegaran algunos de parte de Santiago, comía en compañía de los gentiles; pero una vez que aquéllos llegaron, empezó a evitarlos y apartarse de ellos por miedo a los circuncisos. Y los demás judíos disimularon como él, hasta el punto de que el mismo Bernabé se vio arrastrado a la simulación. Pero en cuanto vi que no procedían rectamente, conforme a la verdad del Evangelio, dije a Cefas en presencia de todos: «Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?»* (Ga 2,11-14).

¿Cómo se llegó a esta confrontación entre Pablo y Pedro? ¿Y qué papel jugó Santiago en esta circunstancia? La asamblea de Jerusalén había fortalecido a Pablo en su posición. La comunidad de Antioquía estaba en su derecho –parecería– de mantener la ruta que había elegido: misión a los paganos y libertad ante la ley mosaica para los que, de entre ellos, se convirtieran. Pero había un caso ejemplar que no había sido regulado por la asamblea de Jerusalén. La llegada de Pedro y, luego, la de gentes próximas a Santiago iba a hacer que emergiera a plena luz.

La comunidad de Antioquía era de hecho una comunidad mixta. Agrupaba tanto a judíos convertidos (judeo-cristianos*) como a

paganos ganados para la causa del Evangelio (pagano-cristianos). Hasta la llegada de las gentes cercanas a Santiago, judeo-cristianos y pagano-cristianos vivían en buena comprensión y armonía. Sin ver en ello el menor problema, llevaban una vida en común y compartían la comida del Señor. La llegada de Pedro no cambió nada. El príncipe de los apóstoles, que había cedido la dirección de la comunidad primitiva a Santiago y se dedicaba a tareas misioneras en el seno de la Diáspora*, había ido a Antioquía y, en un primer tiempo y sin sentirse molesto en lo más mínimo, participaba en la vida de esta comunidad mixta. Compartía a las claras la comida de los paganos, convertidos ciertamente, pero no obligados a cumplir las reglas de pureza ritual. Pasaba por alto, así pues, aquel no-cumplimiento, aquella situación objetiva de impureza que ningún judío fiel habría tolerado.

Las gentes de Santiago, que pasaban una temporada en Antioquía, iban a recordarle lo que ellas juzgaban que era su deber. Basándose en el acuerdo alcanzado en la asamblea de Jerusalén, reclamaron que los judíos convertidos se comportaran en conformidad con sus tradiciones, que cumplieran las reglas de pureza ritual, sin por ello demandar a los pagano-cristianos que siguieran ese mismo camino. Sin embargo, esta exigencia estaba preñada de tremendas consecuencias. Significaba que en adelante judeo-cristianos y pagano-cristianos ya no podrían coexistir en el seno de una misma comunidad, ya que no podrían celebrar juntos la Eucaristía. El cumplimiento de las reglas de pureza ritual impediría en adelante que los judeo-cristianos se mezclaran con los pagano-cristianos y se mancharan con su contacto. Pedro primero, Bernabé después, se rindieron a los argumentos de las gentes de Santiago. La comunidad se escindió. El punto de vista judaizante, que imponía el cumplimiento de la ley mosaica –al menos a los miembros judíos de la comunidad–, había triunfado.

Pablo, escandalizado por el giro que tomaban los acontecimientos, se interpuso y denunció ante la comunidad reunida la espantada de Pedro. Efectivamente, en un primer tiempo, Pedro, compartiendo la mesa de los pagano-cristianos, había demostrado con su comportamiento que la fe en Cristo era el denominador común de la comunidad. Todo varón y toda mujer –fuese cual fuese su origen religioso, judío o pagano– eran beneficiarios de la muerte y la resurrección de Cristo y miembros de su comunidad de pleno derecho. Sin embargo, en un segundo tiempo, retirándose de la vida común y arrastrando tras él a los demás judeo-cristianos, debido a su posición de prestigio, Pedro había permitido creer que el cumplimiento de las reglas de pureza ritual que gobernaban, desde el punto de vista judío, el correcto desarrollo de las comidas, primaba sobre la fe en Cristo. Lo que podía separar a los judeo-cristianos de los pagano-

cristianos –la observancia de las reglas de pureza– era considerado, de hecho, como más importante que lo que les unía: la fe en Cristo crucificado y resucitado.

Para Pablo, lo que estaba en tela de juicio era el fundamento mismo de la identidad cristiana. Entraba de nuevo en conflicto con los judaizantes, que atribuían una función decisiva a la ley mosaica en la conducción de la vida religiosa. Es verdad que en esta ocasión no era a los pagano-cristianos a quienes se llamaba a someterse a la ley, sino a los judeo-cristianos. Pero la cuestión fundamental seguía siendo la misma. ¿Cuál es el fundamento de la Iglesia? ¿Cuál es la condición de la salvación?

Para Pablo, no se podía dudar. En aquella situación, en la que el judeo-cristiano tenía que elegir entre la unidad de la Iglesia, manifestada por la participación común en la Eucaristía, y el cumplimiento de las obligaciones rituales, la fe en Cristo tenía una prioridad absoluta. La fe era, y sólo ella, la condición de la salvación. Con un vigor que no hacía acepción de personas, Pablo denunció el juego de los judaizantes y reformuló lo que él juzgaba ser el Evangelio que había recibido. La primacía de la gracia y de la fe en Cristo relativizaba la obligación que se imponía a los judeo-cristianos de seguir la tradición de los Padres.

¿Fue Pablo escuchado por la comunidad de Antioquía? ¿Le hizo más caso que a las gentes de Santiago? ¿Logró reganar a Pedro y Bernabé para su causa? Es imposible saberlo con seguridad. Sin embargo, el historiador tiene derecho a pensar que fue Pablo quien perdió la partida. Por una parte, se separó de Bernabé (Hch 15,36-40) y Antioquía dejó de ser, en la continuación de su trabajo misionero, la comunidad en que el Apóstol podía apoyarse. Por otra parte, sería muy extraño que si Pablo hubiera salido victorioso, no men-

BIBLIA

EL DECRETO APOSTÓLICO

Presentado por Lucas como conclusión de la asamblea de Jerusalén (Hch 15,23-29), el «decreto apostólico» incluye cuatro puntos, destinados, en la tradición vétero-testamentaria judía, a permitir la coexistencia entre judíos y paganos (véase Gn 9,3-7). Esos cuatro puntos son: a) abstenerse de las carnes destinadas a los sacrificios paganos; b) abstenerse de la inmoralidad (es decir de matrimonios ilegítimos a los ojos de la Ley, Lv 18,6-18); c) abstenerse de los animales estrangulados (carnes de animales que no hubieran sido matados según el ritual judío); d) abstenerse de sangre (alimentos preparados con sangre).

Que hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que éstas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza.

(Hch 15,28-29).

cionara su éxito en la carta a los Gálatas. ¿No habría sido un argumento muy fuerte poder invocar la adhesión a su punto de vista de Pedro, de Bernabé y de las gentes de Santiago?

Un compromiso
Sin embargo, sería exagerado pensar que las gentes de Santiago pudieron invocar un triunfo indiscutible en Antioquía. De hecho –en la medida en que podemos reconstruir la salida de este conflicto– la solución elegida se basaría en un compromiso. Los judeo-cristianos, representantes del ala judaizante que contaba con el favor de Jerusalén, renunciarían a sus exigencias maximalistas. En contrapartida, los pagano-cristianos aceptarían plegarse a un respeto mínimo de las exigencias de la ley mosaica. Este mínimo convenido de respeto se basaría en lo que se ha convenido en llamar el decreto apostólico.

La significación de estos conflictos para los gálatas
Dirigiéndose a los gálatas, caídos en la órbita de misioneros judaizantes, probablemente próximos a los «falsos hermanos» presentes en la asamblea de Jerusalén y a las «gentes de Santiago» actuantes en el segundo incidente de Antioquía, Pablo puede gloriarse de un pasado rico en peripecias. En particular, puede invocar la decisión tomada en la asamblea de Jerusalén y subrayar que su predicación a los paganos no había traicionado la enseñanza de los apóstoles, sino que había sido ratificada por Santiago, Pedro y Juan. Puede mostrar, en la ocasión del segundo incidente de Antioquía, que ha sido él, y no Pedro, ni siquiera los cercanos a Santiago, quien ha respetado el acuerdo de Jerusalén; que ha sido él quien ha velado por su vigilante aplicación. La historia está de su lado –quiere significar a los gálatas–, pues no aboga en favor de los judaizantes que se presentan sin duda como los únicos herederos legítimos de los apóstoles y de la comunidad primitiva. Con todo, el conflicto no se apagará. Perseguirá al Apóstol de los gentiles hasta el final y, probablemente, provocará su muerte. Es lo que aparece cuando se examina la historia de la colecta que Pablo se había comprometido a reunir para ayudar a la comunidad madre de Jerusalén.

LA COLECTA, ¿UN SIGNO DE UNIDAD?

En la asamblea de Jerusalén Pablo se comprometió a organizar una colecta, en las comunidades fundadas por él y en las nuevas que fundara, en favor de la Iglesia madre. No se trataba de una simple acción

caritativa para sostener a una comunidad en necesidad. Esa colecta tenía un sentido teológico. Para Pablo se trataba de demostrar, al reunir las ayudas, que la Iglesia constituía una unidad. Aunque los pagano-cristianos habían tomado un camino propio que les distinguía del tomado por los judeo-cristianos –y en particular de los que sostenían la línea judaizante– querían mostrar, dirigidos por Pablo, que reconocían el papel de la Iglesia madre y que se sentían deudores para con ella: de ella les había llegado la predicación del Evangelio.

Por eso, cuando Pablo estimó que su actividad misionera en Oriente había acabado y que en adelante debía dirigirse a Occidente, juzgó que era su deber llevar a Jerusalén la colecta reunida durante años en las Iglesias de Asia Menor, Grecia y Macedonia. La acogida que le hicieran sería muy significativa: si era positiva demostraría la unidad de la Iglesia. Si recibían a Pablo y a sus colaboradores como hermanos y aceptaban su ayuda, los cristianos de Jerusalén estarían reconociendo, en ese mismo hecho, la predicación y la obra misionera del Apóstol.

Sin embargo, en la carta que escribió a los Romanos, el Apóstol se vio obligado a admitir que su viaje a Jerusalén estaba cargado de riesgos y que la acogida que dispensaran a la colecta podía no ser favorable:

Os suplico, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu Santo, que luchéis juntamente conmigo en vuestras oraciones rogando a Dios por mí, para que me vea libre de los incrédulos de Judea, y el socorro que llevo a Jerusalén sea bien recibido por los santos; y pueda también llegar con alegría a vosotros por la voluntad de Dios, y disfrutar de algún reposo entre vosotros (Rm 15,30-32).

Dos peligros acechaban al Apóstol. Por una parte, para los judíos, Pablo, el fariseo convertido al cristianismo, era un renegado que había negado y desacreditado en todo el Imperio romano el orgullo del judaísmo, es decir la ley mosaica. Merecía ser castigado. Por otra parte, para los judeo-cristianos de la línea judaizante, Pablo era también un apóstata: oportunista, había difundido un Evangelio que dejaba de lado lo esencial judío: la circuncisión, la ley mosaica, la historia de Dios con su pueblo. No había hecho un servicio al Evangelio de Jesucristo, sino que lo había pervertido. Aceptar la colecta que traía equivaldría a implicarse con quien había traicionado la fe. Y para los judeo-cristianos reagrupados alrededor de Santiago era ponerse en una situación difícil con su entorno judío.

Los temores del Apóstol estaban fundados. Poco tiempo después de su llegada a Jerusalén, fue detenido en circunstancias poco claras. Cuando por instigación de Santiago iba al Templo, –acompañando a cuatro judeo-cristianos a quienes se les cumplía el plazo de su voto de nazireato* y tenían que cumplir el acto de purificación exigido, y demostrando así que no era el enemigo tan desacreditado de la fe mosaica, algunos judíos de la Diáspora le reconocieron e hicieron que le detuvieran. No se sabe si, en el entretiempo, Pablo pudo entregar la colecta en la que tantos esfuerzos había invertido durante tanto tiempo. La conspiración que condujo al encarcelamiento del Apóstol, a su proceso y, luego, a su martirio en Roma, ¿la montaron judíos aislados o fueron ayudados por los círculos judaizantes de la comunidad primitiva? Nunca lo sabremos. Un hecho sigue en pie: Pablo pagó con su vida su concepción del Evangelio.

J. Z.

6.6.
El Deuteropaulinismo

SEIS cartas clasificadas entre las de Pablo son de una autenticidad discutida. La atribución al mismo Pablo de algunas de ellas es hoy objeto de debate: tal es el caso de la segunda carta a los Tesalonicenses, de la carta a los Colosenses y de la segunda carta a Timoteo. Está muy ampliamente admitido que otras las escribieron discípulos de Pablo, ya muerto, utilizando su nombre. Así pues, son claramente pseudoepígrafos*: quizá la carta a los Efesios, la primera a Timoteo, la carta a Tito. Esta segunda ola de escritos paulinos, cuyo autor no es seguro que sea Pablo, constituye el fenómeno del «deuteropaulinismo».

Generalmente se denominan «Cartas del cautiverio» a las cartas que presentan a Pablo en prisión (se trate o no de cartas auténticas): Efesios, Filipenses, Colosenses y Filemón. Desde los comienzos del siglo XVIII se han llamado «Cartas pastorales» a tres cartas que están dirigidas a un solo destinatario, jefe de comunidad (las dos a Timoteo y la carta a Tito). [para 2 Ts, *véase* p. 499].

Las cartas a los Efesios y a los Colosenses

La autenticidad de las cartas a los Colosenses y a los Efesios fue puesta en tela de juicio en el siglo XIX. Si el Apóstol no es su autor, ciertamente sí es su inspirador, tan próximos están estos escritos, en forma y contenido, a los auténticamente paulinos. Su lugar en el canon* de la Escritura nunca ha sido contestado. Un fenómeno análogo sucedió con los grandes profetas del Antiguo Testamento y sus discípulos. Hay que distinguirlo de la intervención de falsarios, que se inspiraron en autores célebres y deformaron su pensamiento (como en el caso de la correspondencia entre Pablo y Séneca).

Las dos cartas, a los Colosenses y a los Efesios, presentan un buen número de puntos comunes. Setenta y tres versículos de la carta a los Efesios, sobre los ciento quince de que consta, tienen un paralelo en Colosenses. Por este hecho, en muchas ocasiones se ha intentado saber cuál de ellas sirvió de modelo a la otra. El análisis de los temas concede la anterioridad a Colosenses. En efecto, los temas mayores de las cartas a los Romanos y a los Gálatas (ley* y justificación) han desaparecido; palabras utilizadas por Pablo tienen aquí un sentido diferente (por ejemplo *etne*, que designa a las naciones* y no a los paganos* en su comportamiento idólatra); hacen su aparición temas nuevos (por ejemplo, el conocimiento).

Si nos atenemos a las indicaciones del texto, la carta a los Colosenses se dirige a los habitantes de una ciudad de Frigia, situada en el eje comercial que unía a Éfeso con Iconio, ciudad evangelizada por Epafras durante la estancia de Pablo en Éfeso entre los años 51 y 54, y destruida en los años 60-61 por un terremoto. La carta se presenta como escrita durante una cautividad del Apóstol (Éfeso, Cesarea o Roma). Habría que fecharla, por tanto, alrededor del año 60. Si se piensa que, a pesar de sus indicaciones, la carta no es de Pablo, se debe considerar, entonces, que los acontecimientos históricos están reinterpretados y, en este caso, la carta pudo haber sido enviada a una comunidad que no tendría relación con la ciudad destruida. En ambos casos, la redacción se sitúa entre el año 60 y el 70. La carta está dirigida a una comunidad en crisis: una comunidad que aparta su mirada de Cristo para volverla a las potencias celestes e intenta reintroducir las prácticas judaizantes* en materia litúrgica y de observancias. El autor vuelve a centrar a los creyentes en la persona de Cristo que arranca a los cristianos de las tinieblas para introducirlos en el Reino. Desarrolla, luego, las consecuencias de la primacía absoluta de Cristo sobre todo lo creado y lo hace en tres grandes movimientos, que hablan del ministerio de Pablo (1,24–2,5), de la apremiante invitación a volver a la fe en Cristo (2,6–3,4) y, el último, contiene una exhortación a entrar en los modos de actuar de Cristo (3,5–4,6).

La cata a los Efesios no lleva mención precisa de destinatarios. Como la carta a los Colosenses, se coloca bajo la autoridad de Pablo encarcelado. Esta carta parece ser, más bien, una circular dirigida a varias comunidades. Es un texto tardío. Si se trata de un texto de Pablo, está escrito antes del año 64 o 67. La cautividad de que habla podría ser la de Cesarea o la de Roma. Si se trata de un texto cuyo autor no es directamente Pablo, puede situarse entre los años 70 y 80. Trata de la relación entre Cristo y la comunidad de los creyentes en un momento en que la Parusía* ya no es percibida como inmediata y en el que la comunidad cristiana está en plena expansión. El

análisis de esta nueva situación integraun doble aspecto: una parte dogmática (1,15–3,21) en la que se definen el ser cristiano, la existencia en Iglesia* y el misterio que nos hace descubrir la Iglesia por Cristo; y una segunda parte (4,1–6,20) que es una exhortación a no pensar la existencia cristiana al margen del crecimiento y de la unidad de la Iglesia.

Tres temas principales se abordan en estas dos cartas: la cristología*, la eclesiología y la ética cristiana.

La cristología: Cristo en la creación

La carta a los Colosenses desarrolla un aspecto entrevisto por las cartas de la madurez: el lugar central de Cristo en la creación. Cristo es aquel que ha reconciliado todo mediante su cruz. En efecto, puede reconciliarlo todo porque en él y para él ha sido creado todo. Un mediador de tal categoría excluye a cualquier otro intermediario entre Dios y los seres humanos, ángeles, dominaciones, potestades, pues todas estas criaturas visibles e invisibles están sometidas a Cristo del que dependen. Nada ni en el orden de la creación ni en el orden de la historia puede sustituir la grandeza personal de Cristo y su función.

Esta visión encuentra su cima en la carta a los Efesios. A la luz del Resucitado, el autor, cuya reflexión se ha enriquecido con el transcurso de los años, comprende que el designio de Dios consiste, desde el origen, en hacernos «hijos en el Hijo» (Ef 1,3-14). En Cristo, el ser humano se descubre elegido, distinguido, amado, desde antes de la fundación del mundo. El acento recae en la dimensión vertical de la relación con Cristo (Cristo está por encima de todo) sin que eso dañe su extensión horizontal (Cristo está entre nosotros y en nosotros). En efecto, cuanto más ausente de la historia parece estar Cristo glorioso, debido al retraso de la Parusía, tanto más ejerce misteriosamente su influjo en el mundo, en particular sobre los seres humanos y sobre el cosmos. Por eso el autor se atreve a decir que los cristianos ya están resucitados con él (Ef 2,6). Visto desde el lado de Cristo, todo está ya dado. Visto desde el lado del ser humano, éste sabe, en la fe, que su vida consiste en estar con Cristo actuando en la historia mientras no se haga realidad cumplida el acabamiento del mundo.

La eclesiología: Cristo y la Iglesia

Si Cristo es la cima de la creación, es también la cabeza de la comunidad de los creyentes que confiesan su nombre, es decir, de la Iglesia. Ésta no es un grupo que se defina, en primer lugar, cultural o socialmente, sino que se define en relación a Aquel en quien ella cree y del que recibe la vida.

La carta a los Efesios desarrolla, en función de la experiencia paulina, qué es la Iglesia. A partir del momento en el que *ekklesía* ya no designa a una Iglesia particular, como podría ser la de Corinto o la de Roma, sino la Iglesia universal, ésta puede ser designada como el cuerpo del que Cristo es la cabeza: «Él [Dios] le constituyó cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo» (Ef 1,22-23, Col 1,18). Si la distinción cabeza/cuerpo es propia de las cartas de la cautividad, la noción de cuerpo, por su parte, proviene de las primeras cartas de Pablo. Al grupo de los creyentes se le llama en ellas cuerpo de Cristo por el hecho de su participación en la Eucaristía (1 Co 12,27). Esta imagen está asociada al tema del cuerpo tal y como lo utilizaban los estoicos en el contexto social. Efesios retoma, sin embargo, esas perspectivas en un sentido universal. La imagen del cuerpo, convirtiéndose en una definición de la Iglesia, permite afirmar la unidad en la diferencia. El cuerpo es inseparable de la cabeza y sin embargo uno y otra funcionan de distinta forma. La cabeza sugiere el origen, la autoridad, la vida dada, mientras que el cuerpo, en su relación con la cabeza, implica la cohesión, la vida recibida.

La imagen del cuerpo se enriquece con la de «el hombre nuevo». Cristo crea «un solo hombre nuevo», reconciliando dos entidades (judíos y naciones) «en un solo cuerpo» (Ef 2,15-16). Se trata de una realidad nueva que no es resultado ni de una fusión ni de una suma ni de una yuxtaposición de esos dos grupos.

También se describe a la Iglesia en términos de esposa. El autor no retoma la temática de las bodas de dios e Israel. La reflexión sobre la Iglesia «cuerpo de Cristo» le permite afirmar que Cristo ama a la Iglesia como a su propio cuerpo. Semejante lenguaje de amor para hablar de la relación de Cristo y de la Iglesia es capaz de disipar la idea de que la Iglesia sería un grupo de creyentes cerrado sobre sí mismo. Al contrario, ese grupo está llamado a un crecimiento y a una extensión que, por el anuncio del Evangelio, haga manifiesta la grandeza de Cristo más allá de todas las fronteras.

Para la carta a los Efesios, la Iglesia forma parte, en adelante, del objeto de la fe. Cristo está incorporado de tal forma a la Iglesia que es imposible proclamar la fe en Cristo sin asociar a su Iglesia. Eso no significa, sin embargo, que la Iglesia esté en el mismo plano que Cristo o que ella ocupe el lugar de Cristo. La primacía de Cristo sobre ella se mantiene siempre fuertemente subrayada.

La ética cristiana

Las dos cartas insisten no sólo en la dimensión cognitiva en la que el creyente debe entrar, sino sobre todo en la configuración vital que

debe tener con Cristo. La incompatibilidad entre las costumbres paganas y la fe en Cristo es absoluta. El cristiano debe abandonar al «hombre viejo» para revestirse del «hombre nuevo», expresión tomada aquí en sentido ético (Col 3,9-17; Ef 4,1-2.22-24). Las costumbres paganas son una idolatría. El autor recurre a ejemplos (robo, mentira, maldad) que son lugares comunes de la moral elemental. Considera, con ello, a la luz de Cristo, los campos fundamentales de la existencia humana en los que se construyen las relaciones entre los seres humanos. Al hombre nuevo no se le pone frente a un ideal imposible puesto que es el Espíritu Santo el que nos establece en comunión con Dios (Ef 4,25-32). La novedad de costumbres en Cristo no retira al cristiano del mundo en el que está llamado a vivir, puesto que Cristo es la medida respetuosa de la verdad de ese mundo.

Es en las estructuras del mundo donde la existencia de hijo debe llevarse adelante para que sea la existencia de un testigo (Col 3,18–4,1; Ef 5,21–6,9). La novedad de costumbres alcanza, entonces, a la vida social. Sin embargo, la cuestión no se aborda en su ángulo político o económico, sino bajo el ángulo de la comunión indestructible que debe unir a los cristianos entre sí en el seno de la Iglesia. Esta novedad de costumbres cambia radicalmente no sólo las relaciones entre esposos, sino también las relaciones entre hijos y padres y entre amos y esclavos. Se propone así un tipo de relaciones humanas que el mundo antiguo difícilmente podría imaginar. Lo que cuenta para las cartas a los Efesios y a los Colosenses es la relación de todo ser humano, sea quien sea, con Dios. Ningún status, ninguna condición deben impedir vivir la fe.

CH. R.

LAS CARTAS PASTORALES

Las dos cartas a Timoteo y la carta a Tito son llamadas con justicia «cartas pastorales» (desde el comienzo del siglo XVIII), pues se dirigen a responsables de comunidades que deben hacer frente a las dificultades de una existencia cristiana de grupo en el mundo y en la duración del tiempo. Se sitúan claramente en un contexto nuevo en relación al contexto paulino, y en una nueva situación de Iglesia.

La comparación con la primera carta a los Tesalonicenses es esclarecedora: en ésta Pablo intervenía directamente en una comunidad muy joven situada en ámbito pagano, para que se mantuviera fiel en su opción monoteísta y en su fe en el Señor resucitado. Se trataba de evitar a cualquier precio que recayera en la idolatría circun-

dante, y de que se mantuviera pura y firme en la espera urgente de la venida del Señor; porque el Apóstol esperaba que la Parusía acontecería en la presente generación y, por eso, la perspectiva era guardarse del mundo no dejándose agarrar por la crítica ni por los juicios exteriores.

Por el contrario, la Iglesia de las Pastorales es una Iglesia de la tercera generación: Timoteo había recibido la fe de su madre Eunice y de su abuela Loida; iban estando lejos los tiempos apostólicos, los tiempos del origen, y se planteaba la cuestión de cómo mantenerse fieles a ese origen. De hecho, cambia también la concepción del tiempo: el Señor tarda en venir y las comunidades que viven el retraso de la Parusía se ven obligadas a pensar su futuro de otro modo. Para ellas se convierte en vital instalarse en el mundo y no ya frente al mundo, ese mundo greco-romano de las «casas» de comienzos del siglo II.

Esas comunidades estaban, además, agitadas desde el interior por la contestación, estaban amenazadas por sus propios miembros de dislocación o de explosión: tentaciones judaizantes (gusto por los mitos y las genealogías, 1 Tm 1,4), derivas entusiastas* (con la afirmación de que la Resurrección ya ha tenido lugar, 2 Tm 2,18), riesgos de revuelta en las capas desfavorecidas, mujeres y esclavos (1 Tm 2,12; 6, 1-2). Estos desórdenes acentuaban la crítica exterior y podrían poner a las comunidades en una situación difícil ante las autoridades.

Asistimos, entonces, en las cartas pastorales, a una nueva toma de postura simultáneamente doctrinal y disciplinar, con una nueva representación de Pablo como fuente y modelo del mensaje a transmitir, así como a una nueva representación del tiempo a vivir en el mundo, dando a ese mensaje una nueva visibilidad.

Una nueva figura del apóstol y del mensaje a transmitir

Frente a la crecida de falsos doctores y de doctrinas desviacionistas, convenía vincular de manera definitiva el presente de los herederos al tiempo de los primeros testigos; únicamente la autoridad de Pablo podía asegurar la legitimidad de las palabras que se pronunciaban en una situación nueva. Efectivamente, su autoridad había llegado a ser una autoridad referencial y su nombre autorizaba las tomas de postura disciplinares o doctrinales de los nuevos dirigentes. Es la palabra de Pablo la que resuena en medio de la comunidad (se han podido contar hasta 85 lugares con motivos o vocabulario paulinos en las cartas pastorales) ¡Más aún, Pablo se ha convertido en el modelo a seguir y, paradójicamente, en el modelo del pagano convertido! Pablo es simultáneamente quien transmitió, entre cadenas y sufrimientos, la tradición kerigmática*, y quien adaptó la fe a un a

un contexto nuevo: anunciando su Evangelio a los griegos*, fue maestro de tradición y de libertad.

La transmisión del mensaje y de los poderes apostólicos a Timoteo y a Tito se convierte en el modelo y garantía de una transmisión bien realizada, y en consecuencia de una actualización posible. Si Pablo es el «modelo de base» de la fe y de la misión (1 Tm 1,16; 2 Tm 1,13), a su vez Timoteo y Tito deben convertirse en modelos para los creyentes y depositar la herencia en hombres de confianza que sean capaces, también ellos, de enseñar a otros. Nuevos responsables aparecen, en efecto, cuyas cualidades están bien caracterizadas, pero cuyas responsabilidades respectivas se mantienen fluidas: el epíscopo, el presbítero, y los diáconos. Aunque sea difícil distinguir las funciones del epíscopo-presbítero, por una parte, de las del diácono, por otra, es claro que el epíscopo es fundamentalmente un enseñante, el responsable de la sana «didascalia»* (1 Tm 3,2; 5,17; 2 Tm 4,3). Su papel es a la vez pastoral y doctrinal; debe consagrarse a la lectura cultual, a la proclamación de la palabra y a dar ánimos: refutación, reorientación, amenazas, subrayan la vinculación existente, en los que se desvían, entre las falsas doctrinas y las perversiones de comportamiento (2 Tm 4).

El destinatario debe recoger sobre todo el depósito tradicional y releerlo a la luz de la situación nueva para transmitirlo a la generación ascendente. La fórmula de autenticidad, «la palabra de confianza» es nueva; inaugura un vocabulario de doctrina y de disciplina, que se orienta a aclarar, fortalecer y dar seguridad, en un clima comunitario en el que hay incertidumbre, si no confusión. Este vocabulario se vincula especialmente a la imagen de «la herencia recibida», del «depósito confiado» (1 Tm 6,20; 2 Tm 1,12; 2 Tm 1,14). Con frecuencias estos términos son mal comprendidos y considerados como signo de una mentalidad conservadora, o peor, de un repliegue pusilánime y miedoso sobre el pasado. ¿Habrá desertado de estas Iglesias el soplo del Espíritu? Si se consideran las cosas más de cerca, se cae en la cuenta de que el depósito confiado a Timoteo consiste en retomar lo que es simultáneamente sedimentación y actualización de los contenidos tradicionales de la fe: tradición evangélica y motivos paulinos se mezclan con pasajes de carácter hímnico, afectados del estilo propio de esas comunidades, y con resúmenes normativos de la fe, fragmentos de catequesis o confesiones de fe, que unen fidelidad al kerigma* y novedad de expresión Vemos que la exhortación se despliega nutriéndose de trozos litúrgicos o catequéticos* anteriores y respondiendo a las necesidades actuales de los cristianos. Se desprende de todo ello una elevada cristología que insiste en la humanidad de Cristo como único mediador y no duda en saludarle como Dios y Salvador. Aparece un inicio de los símbo-

los de la fe que se desarrollarán en el siglo II con Ignacio de Antioquía o Ireneo de Lyon.

El depósito (en griego *paratheke*) no es, por tanto, un cuerpo de doctrina fijada y estática; con ayuda de un sutil juego de palabras, es un cuerpo que se da como la tradición de la alianza (*diatheke*) que, al transmitirse (*para-*, «a lo largo de») de una generación a otra, se adapta y se construye.

Una nueva representación del tiempo a vivir en el mundo grecorromano

El término paulino «parusía» ya no aparece en las Pastorales; queda reemplazado por un vocabulario nuevo que es el de la «manifestación» (*epifaneia*). La epifanía o manifestación del Señor Jesucristo domina en adelante el tiempo cristiano: abre un gran arco desde la primera venida de Jesús hasta su manifestación final. En efecto, la gracia de Dios se manifestó en un acontecimiento pasado (vida, muerte y resurrección de Cristo) que abre un espacio nuevo y propone una vida nueva. El eje de toda esta vida es, en adelante, la manifestación futura, la última epifanía esperada en la esperanza.

El tiempo abierto en el intervalo se presenta él mismo como un tiempo epifánico, un tiempo de salvación y de gracia, que incluye todo un modo de vida. Si Jesucristo dio en la historia un «hermoso testimonio» (1 Tm 6,13-15), los cristianos son llamados a su vez a dar cotidianamente ese mismo testimonio (2 Tm 1,8; 2,14). La gracia que ellos han recibido en el bautismo, por «el baño de regeneración» (Tt 3,5) les enseña a vivir «con sensatez, justicia y piedad en el tiempo presente» (Tt 2,12); están encargados de hacer visible en su comportamiento de cada día el reinado y la manifestación de Jesucristo, es decir, la proposición de salvación que se ha hecho a todos los seres humanos. Dicho de otra forma, el tiempo cristiano debe ser el tiempo de la visibilidad de la gracia, y se comprende así el papel obsesivo que juega la exhortación a todo lo largo de las cartas Pastorales.

Para ofrecer una visibilidad a la oferta universal de salvación, las Pastorales hacen una opción que no carece de riesgos, y que se podría designar con el término moderno de inculturación. En el mundo greco-romano de comienzos del siglo II, el modelo social dominante era el de la casa de estructura patriarcal, en cuyo centro se encontraba la pareja dominada por el marido; éste estaba encargado de modelar a su joven esposa a su imagen, para que ella le devolviera en todo una réplica fiel de sí mismo; las viejas virtudes romanas se remitían al honor: civismo, fidelidad, estabilidad social,

y las grandes virtudes estoicas que honran la figura del sabio se habían difundido ampliamente. Moderación, justicia, piedad, filantropía describían el ideal ético de la mejor sociedad, tanto en el ámbito pagano como en el judío helenizado.

Para las comunidades de las cartas Pastorales, la casa se convierte no sólo en una metáfora de la Iglesia («la casa de Dios, que es la Iglesia», 1 Tm 3,15), sino también en un modelo. Las cualidades requeridas para los dirigentes son las del padre de familia estoico, y las virtudes estoicas llegan a ser las virtudes cristianas por excelencia («sensatez, justicia y piedad», Tt 2,12). Pero el autor de las Pastorales no olvida nunca que esas virtudes son para los cristianos fruto de la gracia, don gratuito de Dios. Son la puesta en práctica del testimonio que el cristiano responsable debe dar en seguimiento de Cristo y de Pablo. Asistimos a una verdadera asunción de virtudes estoicas, y especialmente de la «piedad» (*eusebeia*), que llega a ser el equivalente de lo que Pablo llamaba «la fe que actúa por la caridad» (Ga 5,6).

Semejante empresa no carece de riesgos. La crítica alemana de finales del siglo XIX reprochó abundantemente a las cartas Pastorales de haber perdido la novedad evangélica, de haber producido cierto achatamiento del pensamiento paulino, en una palabra lo que esa crítica llamaba con menosprecio ¡«su catolicismo burgués»! Viviendo al ritmo del mundo estoico, corrían el peligro de perder la pureza de la llamada y de ahogar el dinamismo misionero. La tentación más grave era seguramente la de cierto conformismo: para conservar su credibilidad a los ojos del mundo, las Iglesias de Timoteo y de Tito exigían a las mujeres y a los esclavos una sumisión perfecta y un absoluto respeto a la jerarquía social. Pero el viento de la contestación soplaba sin duda con cierta violencia; en un tiempo de inseguridad, la Iglesia de las Pastorales luchó por sobrevivir y quiso asegurar, en primer lugar, una estabilidad en el tiempo. ¡No concluyamos de ello demasiado pronto que era un cristianismo insípido! Las cartas Pastorales no olvidaron jamás el acontecimiento de salvación que fundamenta a la Iglesia, ni al Espíritu que la atraviesa, y dieron al mundo que les rodeaba el testimonio de una esperanza que se mantiene firme en el combate, remitiendo simultáneamente a ese mundo una imagen transfigurada de lo que él mismo consideraba su ideal: la piedad. También eso era una manera de anunciarle el Evangelio.

R. D.-R.

7
MARCOS
Y EL FENÓMENO SINÓPTICO

DE los cuatro evangelios canónicos, Marcos fue, sin duda, el primero en ser redactado, y lo fue poco después de la muerte de Pedro y Pablo, en torno al año 70. Es también el más corto. Mateo y Lucas se inspiraron en parte en su plan, y relataron numerosos acontecimientos y palabras que ya estaban en Marcos. De forma que las tres obras se pueden disponer en columnas paralelas y leerse en sinopsis. Esta notable relación entre tres de los cuatro evangelio constituye lo que se llama el fenómeno sinóptico, fenómeno en el que Marcos ocupa el lugar central.

7.1.
MARCOS:
AUTOR Y DESTINATARIOS

EL segundo evangelio* no lleva la firma de su autor, como tampoco la llevan los otros tres. Hay que esperar al siglo II para verle atribuido a Marcos. Eusebio de Cesarea, a comienzos del siglo IV, aporta el testimonio de Papías, obispo de Hierápolis en Frigia alrededor del año 110; este obispo a su vez aporta las palabras de un tal Juan el Presbítero:

Y el Presbítero decía esto: «Marcos, intérprete que fue de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho y hecho. Porque él no había oído al Señor ni lo había seguido, sino, como dije, a Pedro más tarde, el cual impartía sus enseñanzas según las necesidades y no como quien se hace una composición de las sentencias del Señor, pero de suerte que Marcos en nada se equivocó al escribir algunas cosas tal como las recordaba. Y es que puso toda su preocupación en una sola cosa: no descuidar nada de cuanto había oído ni engañar en ello lo más mínimo» (*Historia eclesiástica* III, 39,15; trad. de Argimiro Velasco Delgado).

Este testimonio ofrece preciosas indicaciones. Por una parte, el autor sería Marcos, que es mencionado en los Hechos de los Apóstoles (Hch 12,12-25; 15,5.13.37.39); acompañó a Pablo y Bernabé en su primer viaje misionero. Es citado varias veces en las cartas de Pablo (Col 4,10; Flm 24); y vuelve a aparecer en la segunda carta a Timoteo (4,11). También se le cita, por último, en la primera carta de Pedro, en la que Roma es designada con el nombre de Babilonia (1 P 5,13). Por otra parte, el testimonio dice que Marcos es «intérprete» de Pedro; término éste que no debe ser tomado en el sentido restrictivo de traductor. Marcos actuó como verdadero escritor de su obra.

Finalmente, Papías parece estar respondiendo a los detractores del evangelio de Marcos, a quienes les parecería que carecía de pre-

cisiones cronológicas; es cierto que Marcos no tuvo el orden cronológico como principio de su composición; no era esa la preocupación de Pedro cuando enseñaba; pero esta constatación no debilita en nada la exactitud y fidelidad de lo que relata Marcos.

¿A quién destinaba Marcos su evangelio? Tampoco sobre esto tenemos ninguna indicación precisa en el mismo evangelio. Las tradiciones antiguas dicen habitualmente que fue Roma, lugar en que fue martirizado Pedro, el lugar de su redacción. Cierto número de latinismos que aparecen en el texto hacen probable esta hipótesis. Además, la lengua que utilizó Marcos no fue en absoluto el griego clásico, sino más bien el griego popular que se usaba en toda la zona mediterránea. Marcos empleó, por tanto, la lengua de sus destinatarios, la que usaban en particular los judíos de la Diáspora* instalados en Roma.

Con mayor precisión, el conjunto del evangelio de Marcos parece perfectamente adaptado a los catecúmenos*. En su primera parte los relatos incluyen una pregunta recurrente: ¿Quién es este hombre Jesús? La respuesta se da en el centro del evangelio: primero, en la profesión de fe de Pedro: «Tú eres el Cristo» (Mc 8,29); luego, en la transfiguración: «Éste es mi Hijo amado, escuchadle» (Mc 9,7). La primera afirmación la puede proclamar un hombre, la segunda sólo puede venir de una revelación divina. Entre ambas, Jesús anuncia su pasión e invita a sus discípulos a seguirle hasta la cruz: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (8,34). Estamos así en el centro del mensaje del evangelio de Marcos. Quien ha descubierto la identidad de Jesús no puede dejar de sacar la conclusión para su propia vida: ser discípulo es poner los propios pasos sobre los de Jesús, Cristo, Hijo de Dios. En todo el resto del evangelio según Marcos, en el que Jesús se consagra a enseñar a sus discípulos, se volverá a recordar este tema abundantemente:

Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos (Mc 9,35).

Yo os aseguro: nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio, quedará sin recibir el ciento por uno: ahora, al presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el mundo venidero, vida eterna (Mc 10,29-30).

A la petición de los hijos de Zebedeo de sentarse en la gloria uno a su derecha y otro a su izquierda, Jesús les responde: «"No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber la copa que yo voy a beber o ser bautizados

con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?". Ellos le dijeron: "Sí, podemos". Jesús les dijo: "La copa que yo voy a beber, sí la beberéis y también seréis bautizados con el bautismo con que voy a ser bautizado"» (10,38-39). Jesús, que se hizo servidor de todos, invita a sus discípulos a que tomen su mismo camino:

Jesús, llamándoles, les dice: «Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10,42-45).

El lector del evangelio según Marcos es conducido, de esa forma, hasta el relato de la Pasión. Pero en el centro de este último relato, descubrirá, a través de la figura de Pedro, la dificultad de seguir a Jesús hasta el final: el Evangelista pone en paralelo el proceso de Jesús ante el Sanedrín* y el «proceso» de Pedro cuando se encuentra en medio de los criados y criadas (14,53-72); a los falsos testimonios contra Jesús y al silencio de Jesús responden los testimonios verdaderos contra Pedro; a la pregunta del sumo sacerdote* sobre la identidad mesiánica de Jesús se corresponde la afirmación que hace la criada de que Pedro es ciertamente del clan de Jesús; a la respuesta de Jesús: «Sí, yo soy» (14,62), se opone la respuesta de Pedro: «¡Yo no conozco a ese hombre de quien habláis!» (Mc 14,71). Jesús es condenado a muerte mientras que Pedro queda libre... pero llora amargamente.

F. B.

7.2. MARCOS EN CONTINUIDAD CON PABLO: UNA CATEQUESIS PARA LOS PAGANOS

A partir del siglo II, las tradiciones subrayan la relación de Marcos con el apóstol Pedro, más que sus contactos con Pablo. Ahora bien, si el autor del segundo evangelio* es ciertamente el Marcos o Juan Marcos que acompañó a Pablo y Bernabé en su primer viaje misionero, podemos esperar encontrar en su evangelio la influencia de los escritos paulinos*. En el vocabulario utilizado por Marcos no se constata esa influencia. Es inútil, por tanto, buscar en Marcos ninguna dependencia literaria en relación a Pablo. En revancha, una misma preocupación misionera subyace en las cartas de Pablo y en el evangelio según Marcos: se trata de la apertura del Evangelio a los paganos*. Es a este nivel de la preocupación misionera en el que el evangelio según Marcos, en su estado final, puede depender de los escritos paulinos, o, al menos, testimoniar una misma preocupación.

Los escritos del Nuevo Testamento atestiguan el papel esencial que jugó Pablo en la apertura del Evangelio de Jesucristo a los paganos. El libro de los Hechos señala varias veces que ese papel se lo confió Dios: «Éste me es un instrumento elegido para llevar mi nombre ante los gentiles» (Hch 9,15); «Marcha, porque yo te enviaré lejos, a los gentiles» (Hch 22,21); «... los gentiles, a los cuales yo te envío» (Hch 26,17). En Antioquía de Pisidia Pablo anuncia que en adelante se dirigirá a los paganos (Hch 13,46). En su carta a los Gálatas, Pablo les recuerda esa vocación particular que tienen Bernabé y él mismo: «para que nosotros fuéramos a los gentiles» (Ga 2,9).

LA PREOCUPACIÓN POR LOS PAGANOS

El evangelio según Marcos se presenta como una gran catequesis* catecumenal* en la que el lector es conducido paso a paso a desembocar en la profesión de fe. El relato del ministerio de Jesús en Galilea es fundamentalmente la ocasión de plantear la pregunta por la identidad de Jesús: ¿quién es este hombre que habla con autoridad, cura enfermos, expulsa demonios y proclama la llegada del Reinado de Dios? Una primera respuesta la da Pedro: Jesús es el Cristo (Mc 8,29); la segunda respuesta no es accesible a los humanos mediante sus meros razonamientos humanos, sino que viene de Dios: Jesús es el Hijo muy amado (Mc 9,7). Estos títulos son verdaderos, pero susceptibles de no pocos contrasentidos: Pedro mismo oirá que Jesús le llama Satanás cuando rechaza el anuncio de la Pasión (Mc 8,31-32); es decir, que sólo se puede proclamar nítidamente la identidad de Jesús después del relato de su muerte en la cruz. Por tanto, no es indiferente para nuestro propósito constatar que Marcos pone en boca de un pagano romano la primera confesión de fe en la filiación divina de Jesús; tiene lugar al pie de la cruz, cuando Jesús acaba de morir y un centurión romano dice: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15,39). Mientras que los sumos sacerdotes se mofaban de Jesús diciendo «¡El Cristo, el rey de Israel!, que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos» (Mc 15,32), el centurión, el pagano, es presentado por Marcos como el modelo del creyente: al ver cómo Jesús había expirado, es decir viendo a Jesús en el colmo de su debilidad, es cuando el centurión proclamó la fe cristiana. Reencontramos así una constante del pensamiento paulino: mientras que muchos judíos, comenzando por los responsables, rechazaron a Jesús, una multitud de paganos se fueron adhiriendo a la fe cristiana. El centurión al pie de la cruz les prefigura.

LA COMUNIDAD DE MESA ENTRE JUDÍOS Y PAGANOS

Difícilmente imaginamos hoy las dificultades que encontraron las primeras comunidades cristianas cuando se abrieron a los paganos. En los primeros tiempos de la Iglesia* todos los que se adherían a la fe en Jesucristo como Señor eran judíos. Para ellos, Jesús muerto y resucitado era el que llevaba a su perfección y cumplimiento las Escrituras. Tenían conciencia, por tanto, de estar en continuidad y no en ruptura con el pueblo judío del que formaban parte. Cuando los paganos comenzaron a adherirse a la fe cristiana, se planteó un problema crucial: ¿era necesario que los paganos pasaran antes por

la integración al pueblo judío mediante la circuncisión? La cuestión fue resuelta en la asamblea de Jerusalén [*véase* pp. 189 y 228]. Pero seguía en pie una cuestión espinosa: los cristianos de origen judío seguían respetando con toda normalidad las prohibiciones alimentarias que les diferenciaban de los paganos. Por ello, los paganos convertidos se veían rechazados de las comidas comunitarias. Es lo que Pablo puso de manifiesto en la carta a los Gálatas (Ga 2,11-14) reprochando a Pedro haberse dejado intimidar por cristianos de origen judío llegados de Jerusalén: Pedro ya no se atrevía a comer con los cristianos de origen pagano. Pero era en el decurso de las comidas cuando celebraban el memorial de la Cena del Señor. Como la comida eucarística era el signo de comunión, las comidas separadas ponían en tela de juicio, radicalmente, la unidad de la Iglesia.

Marcos es el eco de estos problemas: relata dos multiplicaciones de panes, una primera en la Galilea judía (Mc 6,30-44) y una segunda en el territorio pagano de la Decápolis (Mc 8,1-10). ¿Tuvieron lugar las dos? Lucas y Juan sólo relatan una. ¿Narra Marcos dos tradiciones diferentes de un mismo acontecimiento? Es posible, pero nada probado. Nosotros emitimos la hipótesis de que el Evangelista ha reproducido el relato dos veces voluntariamente. ¿Con qué finalidad? Las alusiones a la Eucaristía son nítidas: «Y tomando los cinco panes y los dos peces, y levantando los ojos al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y los iba dando a los discípulos para que se los fueran sirviendo» (6,41) «Y tomando los siete panes y dando gracias, los partió e iba dándolos a sus discípulos para que los sirvieran, y ellos los sirvieron a la gente» (8,6). El lector del evangelio percibe en el signo de Jesús el anuncio de la doble comida eucarística: en territorio judío y en territorio pagano. La cuestión estriba, así pues, en saber qué permitirá unirlas. Entre los dos relatos, el Evangelista inserta dos textos importantes: en primer lugar un discurso de Jesús sobre lo puro y lo impuro (7,1-23) y, luego, un relato sobre una pagana (7,24-30).

El comienzo del capítulo 7 presenta bien el contexto cultural: contrapone las prácticas rituales de purificación, usadas particularmente en el ambiente fariseo*, a los discípulos de Jesús que no practican esos ritos antes de tomar la comida. Después de denunciar la hipocresía de las críticas fariseas, Jesús se dirige a toda la multitud para afirmar que no es lo que entra en el hombre lo que le hace impuro, sino lo que sale de él. La explicación de este enigma está reservada a los discípulos. Lo que entra en el hombre, pasa por su cuerpo y termina en las letrinas. Dicho de otra forma, ningún alimento puede hacer impuro al ser humano. Al contrario...

Es de dentro, del corazón de los hombres, de donde salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. Todas estas perversidades salen de dentro y contaminan al hombre (Mc 7,21-23).

Se elimina así el obstáculo que impedía que se unieran las comidas eucarísticas. Marcos da testimonio, por tanto, del enraizamiento evangélico de la lucha que llevó adelante Pablo. Y el relato que sigue inmediatamente al discurso de Jesús sobre lo puro y lo impuro ilustra perfectamente tanto el enraizamiento judío del anuncio de la llegada del Reinado de Dios como la apertura a los paganos. El episodio de la siro-fenicia se desarrolla en territorio pagano, en la región de Tiro (el actual Líbano). Esta mujer pagana se acercó a suplicar a Jesús que curara a su hija poseída por un espíritu impuro. La respuesta de Jesús puede sorprender: «Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos» (7,27). Los hijos designan evidentemente a los hijos de Israel y los perritos a los paganos. Pero hay que subrayar la palabra «primero»: el evangelio según Marcos señala de ese modo la división tradicional de la historia de la salvación: los judíos primero, los paganos luego. El hecho de que Jesús se orientara esencialmente hacia el pueblo preparado desde antiguo para recibir su mensaje de salvación no debe hacer creer que quería reservarlo sólo para los judíos. Lo muestra perfectamente la continuación del episodio: la mujer pagana argumenta en el mismo registro en que Jesús se había dirigido a ella: «Sí, Señor; que también los perritos comen bajo la mesa las migajas que dejan caer los niños» (7,28). Se trata de un verdadero acto de fe. Marcos lo subraya, pues es el único pasaje de todo su evangelio en el que un interlocutor de Jesús, –y más todavía, una pagana– utiliza el título cristológico «Señor», ampliamente usado en las comunidades cristianas. La curación, finalmente realizada por Jesús, testimonia que el don de la salvación para los paganos, proclamado por los primeros misioneros, estaba en plena conformidad con la voluntad de Jesús. Después de Pascua*, por la fe, los paganos tenían acceso a la misma mesa que los judíos. Marcos ilustra así, en forma narrativa, lo que había proclamado Pablo:

Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación. Porque dice la Escritura: Todo el que crea en él no será confundido. Que no hay distinción entre judío y griego, pues uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que le invocan. Pues todo el que invoque el nombre del Señor se salvará (Rm 10,9-13).

F. B.

7.3. MARCOS: ¿UN *SEDER** PASCUAL CRISTIANO?

ES un evangelio* una literatura nueva y única en su género o, por el contrario, hay en la literatura de la época paralelos literarios? En estos últimos años se han hecho diversas tentativas por establecer esos paralelos. Pero, ya se trate de modelos tomados del Antiguo Testamento, del judaísmo* rabínico*, de la liturgia sinagogal, de la literatura greco-romana, de la tragedia o del discurso retórico, las semejanzas resultan poco convincentes. Más recientemente se ha llegado a cierto consenso en torno al modelo biográfico (como la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, o las vidas de personajes célebres redactadas por Plutarco o Suetonio). Sea de ello lo que fuere, e incluso considerando que un evangelio fuera un subgénero dentro de la biografía antigua, los evangelios (y en particular el primero de ellos, el de Marcos) siguen siendo una literatura muy particular por varias razones, dos de las cuales parecen decisivas. En primer lugar, evidentemente, la personalidad del personaje central de la narración evangélica, que resalta por encima del estilo de la narración. Confesar al personaje central de la intriga como Hijo de Dios y Señor resucitado crea entre el autor y su obra una relación muy particular. En segundo lugar, y en unión directa con lo precedente, el fin que persigue la obra es claramente la intención de edificar comunidades de creyentes que, también ellas, mantienen una relación particular con el personaje de la historia.

Un análisis de las tradiciones sobre la última cena de Jesús con sus discípulos (Mc 14,22-26 y paralelos) –tradiciones recogidas conjuntamente por los evangelios sinópticos y por el apóstol Pablo– nos permitirá comprender cómo se constituye el relato evangélico y cómo los relatos son portadores de sentido para la comunidad cristiana que los recibe y utiliza para sus celebraciones y sus catequesis*.

1 Co 11, 23-26	Mc 14,22-25
23 Porque yo recibí del Señor lo que os transmití: que el Señor Jesús, la noche en que era entregado, tomó pan, 24 dando gracias, lo partió y dijo: «Éste es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía».	22 Y mientras estaban comiendo, tomó pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio y dijo: «Tomad, éste es mi cuerpo».
25 Asimismo tomó el cáliz después de cenar, diciendo: «Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en memoria mía».	23 Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio, y bebieron todos de ella. 24 Y les dijo: «Ésta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos. 25 Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios».
26 Pues cada vez que comáis este pan y bebáis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga.	

LAS TRADICIONES DE LA ÚLTIMA CENA DE JESÚS: ENTRE HISTORIA Y LITURGIA

El relato de la última cena de Jesús, tal y como aparece en los evangelios sinópticos, tiene un tono biográfico: nos cuenta uno de los momentos especiales que Jesús pasó con sus discípulos en los últimos días que precedieron a su Pasión. Sin embargo, una lectura atenta nos permite pensar que, en este relato, más allá de la narración de hechos y palabras de Jesús, está operando otra realidad. Las tradiciones que recoge Marcos tienen, con toda evidencia, una

Mt 26,26-29	Lc 22,14-20
	14 Cuando llegó la hora, se puso a la mesa con los apóstoles 15 y les dijo: «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer; 16 porque os digo que ya no la comeré más hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios».
	17 Tomó luego una copa, dio gracias y dijo: «Tomad esto y repartidlo entre vosotros;
	18 porque os digo que, a partir de este momento, no beberé del producto de la vid hasta que llegue el Reino de Dios».
26 Mientras estaban comiendo, tomó Jesús pan y lo bendijo, lo partió y, dándoselo a sus discípulos, dijo: «Tomad, comed, éste es mi cuerpo».	19 Tomó luego pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: «Éste es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en recuerdo mío».
27 Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio diciendo: «Bebed de ella todos, 28 porque ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados. 29 Y os digo que desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, nuevo, en el Reino de mi Padre».	20 De igual modo, después de cenar, tomó la copa, diciendo: «Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros».

dimensión litúrgica. Dicho de otro modo, el texto tiene su fuente en la liturgia de las comunidades primitivas. El indicador más probatorio se encuentra en el hecho de que también Pablo conoce esa tradición, que él introduce con una fórmula similar a la que aparecerá en 1 Co 15,3 cuando aporta una tradición antigua, en este caso el Credo pascual de la muerte y resurrección de Cristo: «Porque yo recibí del Señor lo que os transmití» (1 Co 11,23); «Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí» (1 Co 15,3). Lo que Pablo recibió es la tradición litúrgica y catequética de las comunidades primitivas.

Refiriéndose a esta tradición narrada por Pablo y los Sinópticos se habla de relato etiológico (literalmente, relato que explica el origen de una cosa), es decir, de un relato que fundamenta una práctica, en nuestro caso una práctica cultual: la participación eucarística en las comunidades primitivas.

PASCUA JUDÍA Y PASCUA DE JESÚS

¿La última cena de Jesús es una comida pascual? Si en el plano histórico es muy difícil pronunciarse sobre la naturaleza de la última cena de Jesús con sus discípulos, no por ello es menos verdadero que los acontecimientos se desarrollaron durante la fiesta de Pascua*, y que Marcos, el primero, interpretó esa comida como una comida pascual:

*El primer día de los Ázimos** (es decir, de los panes sin levadura), *cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dicen sus discípulos: «¿Dónde quieres que vayamos a hacer los preparativos para que comas el cordero de Pascua?». Entonces, envía a dos de sus discípulos y les dice: «Id a la ciudad; os saldrá al encuentro un hombre llevando un cántaro de agua; seguidle y allí donde entre, decid al dueño de la casa: "El Maestro dice: ¿Dónde está mi sala, donde pueda comer la Pascua con mis discípulos?". Él os enseñará en el piso superior una sala grande, ya dispuesta y preparada; haced allí los preparativos para nosotros». Los discípulos salieron, llegaron a la ciudad, lo encontraron tal como les había dicho, y prepararon la Pascua»* (Mc 14,12-16).

Un examen atento de este texto muestra que no se trata de una reseña histórica ni tampoco de un testimonio ocular. El reconocimiento del lugar evoca un relato del Antiguo Testamento en el que Samuel encuentra las pollinas del rey Saúl (1 S 10,3-5). Se constata igualmente un estrecho paralelismo con el relato de la entrada de Jesús en Jerusalén en Mc 11,1-6 (envío de una embajada de discípulos para asegurar los preparativos). Se advertirá también el aspecto sobrenatural de la escena (la presciencia de Jesús que hace posible que los discípulos puedan preparar la comida pascual), así como el hecho de que pudieran disponer de una sala en una época en que Jerusalén veía aumentar su población de un modo completamente excepcional. De hecho, lo que hace Marcos es poner en escena la Pascua de Jesús: «para que *tú* comas la Pascua»; «dónde está *mi* sala, en la que *yo* pueda comer la Pascua con *mis* discípulos». Para Marcos, los discípulos preparan la Pascua que Jesús va a vivir.

En la época de Jesús, la comida pascual, el *Seder**, se desarrollaba según una liturgia precisa:

– En primer lugar, para calmar el hambre, se servían entremeses en otra habitación distinta a la que iba a hacer de comedor. Una fórmula de bendición consagraba ese día de fiesta y se distribuía una primera copa, llamada de bendición.

– Luego, en la sala principal comenzaba la comida propiamente dicha. Servida la comida, se distribuía una segunda copa, pero no se tocaba ni la comida ni la copa. Antes, un niño preguntaba al padre de familia y éste explicaba los ritos recordando la salida de Egipto. Pues todos los comensales iban a una en recordar. No se quedaban en repetir el relato fundador: se implicaban en él. La liturgia ofrecía

DOCUMENTO

EL TARGUM DE LAS «CUATRO NOCHES»

La palabra *targum* proviene de un término hebreo que significa «traducción». Sirve para designar las versiones arameas de la Biblia judía. Esta traducción podía transformarse en un verdadero comentario del texto. Así sucede con el poema de las «Cuatro noches», que, después de la traducción no literal de la mención de la noche pascual de Ex 12,41-42, explicita su sentido mediante un comentario. Este comentario insiste en la dimensión de la memoria, la de Dios que interviene en favor de su pueblo, y la del pueblo que agradece y espera:

Y fue al cabo de cuatrocientos treinta años y fue este mismo día que salieron libres del país de los egipcios todos los ejércitos de Yahvé. Noche de vela y predestinada para la redención en el nombre de Yahvé en el tiempo de la salida del país de Egipto de los hijos de Israel liberados. Sólo cuatro noches son las que están escritas en el Libro de las Memorias.

La primera noche: cuando se apareció Yahvé sobre el mundo para crearlo. El mundo era confusión y caos y la oscuridad estaba extendida sobre la superficie del abismo y el Verbo de Yahvé era la Luz y lucía; y la llamó Noche Primera.

La noche segunda: cuando Yahvé se apareció a Abrahán centenario y Sara su mujer nonagenaria para cumplir lo que dice la Escritura: ¿Por ventura Abrahán de cien años engendrará y su mujer Sara de noventa años parirá? E Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar. Los cielos descendieron y bajaron e Isaac vio sus perfecciones y quedaron nublados sus ojos por sus perfecciones y la llamó Segunda Noche.

La tercera noche: cuando Yahvé se apareció a los egipcios a media noche: su mano daba muerte a los primogénitos de los egipcios y su diestra daba protección a los primogénitos de Israel para cumplir lo que dice la Escritura: «mi hijo primogénito es Israel» y la llamó Tercera Noche.

La Cuarta Noche*: cuando llegue el mundo a su fin para ser redimido: los yugos de hierro serán quebrados y la generación malvada será aniquilada y Moisés subirá de en medio del desierto (y el rey mesías de lo alto). Uno caminará a la cabeza del ganado y el otro caminará a la cabeza del ganado y su Verbo caminará entre los dos y Yo y ellos caminaremos juntos. Ésta es la noche de la Pascua para el nombre de Yahvé: noche reservada y fijada para la redención de todas las generaciones de Israel.*

(Targum Neophyti 1, de Ex 12,41-42; trad. de Alejandro Díez Macho)

un lenguaje que permitía suprimir la distancia temporal invitando a los participantes en el *Seder* pascual a convertirse en actores de la salida de Egipto: «Dios *nos* ha hecho salir del país de Egipto y de la esclavitud...». Después, venían cantos de Salmos. Se bebía, entonces, la segunda copa que se había distribuido.

– Tras esta liturgia pascual comenzaba la comida. Se distribuía el pan, después de que el padre de familia lo hubiera bendecido. Y los comensales comían el cordero pascual, el pan, las hierbas amargas y bebían una tercera copa. Una acción de gracias ponía fin a la comida y se cantaban de nuevo Salmos después de tomar una cuarta copa.

La interpretación de la última cena de Jesús por Marcos (14,22-25)

En Marcos, la comida que Jesús deseó celebrar con sus discípulos está plenamente orientada hacia su muerte. Además, el objetivo de las palabras de Jesús es dar sentido a esa muerte. El relato en sí mismo comprende tres momentos: una acción y una palabra sobre el pan (v. 22), una acción y una palabra sobre la copa (vv. 23-24), y finalmente una promesa escatológica, es decir que concierne al fin de los tiempos (v. 25).

«Éste es mi cuerpo». La acción sobre el pan es la del padre de familia judío que toma el pan, pronuncia la bendición y lo comparte con los comensales. La diferencia se sitúa evidentemente en las palabras que Jesús pronuncia a continuación. Al hablar del cuerpo de Jesús a propósito del pan, el relato crea, en el registro simbólico, una verdadera comunión entre el creyente y Cristo. La palabra sobre el pan afirma el modo nuevo en el que Jesús se hace presente en adelante en su comunidad: en el pan compartido. El que en adelante va a estar ausente se da a conocer de otro modo. No colma la falta de su ausencia por sobreabundancia de un alimento terreno que podría saciar los cuerpos, pero no los corazones. No. A través del signo del pan partido, Jesús se da a compartir en la comunidad y así se da a conocer en la comunión de los discípulos en el pan compartido.

«Ésta es mi sangre, la sangre de la Alianza». Sucede con la acción sobre el vino lo mismo que con la del pan. Se inicia con el gesto ordinario de los judíos puestos a la mesa. Como en el caso anterior del pan, la diferencia está en las palabras de Jesús que asimilan el vino a su sangre. Al «Ésta es mi sangre» le sigue una explicación: esa sangre se pone en relación con el sacrificio del Sinaí que selló la alianza entre Dios y su pueblo, añadiéndose aquí, sin embargo, un «por mu-

chos» que hace explotar los límites nacionales. La palabra sobre la copa constituye un complemento a la dicha sobre el pan. La dimensión comunitaria simbolizada por el compartir el pan se amplía mediante la noción de alianza. Se retoma así el lenguaje de la antigua alianza, transfigurado sin embargo, por la personalización que la palabra efectúa sobre Jesús. Vinculación a una tradición religiosa y apertura a otra dimensión, una ampliación de aquélla. En la fe de los primeros cristianos, la alianza «antigua» se encuentra así llevada a cumplimiento en la persona de Jesús, en la sangre derramada, es decir, en la aceptación de la violencia de los hombres y en su superación. El ritual no es meramente asumido, sino que se convierte en una vivencia personal: la alianza entre Dios y los hombres ya no se concluye en la sangre de los animales, sino en la vida de una persona histórica, Jesús de Nazaret en quien Dios inscribe en adelante su voluntad de reconciliación con la humanidad. Al participar de esta copa los discípulos son integrados en esa alianza.

Viene, luego, la promesa: la espera del banquete celeste en el que Jesús gustará el vino nuevo del Reino. En la espera de este encuentro al que se cita a los discípulos, espera con la que el relato ahonda un vacío, una ausencia entre el «nunca más» y el «hasta el día», se tratará de «hacer memoria» del ausente, de vivir la ausencia de Cristo significando su presencia en el compartir el pan y el vino.

Al final, el relato del compartir el pan y el vino ilumina el conjunto de la narración evangélica, al mismo tiempo que recibe de ella un sobreañadido de sentido: el evangelio según Marcos es un recorrido que parte de la presencia de Cristo para terminar en su ausencia y el relato se entrega como la memoria/signo de quien en adelante está ausente del ámbito de los suyos, pero siempre presente en su palabra, como lo está también en el pan y el vino en los que «signa» constantemente su presencia. El relato del compartir el pan y el vino explicita así esta tensión propia de la narración evangélica de una muerte ineluctable debido a la voluntad de los hombres y, sin embargo, plenamente aceptada por quien da sentido a la violencia y a la injusticia de los hombres.

Este relato realiza un verdadero paso, el que va del ritual judío al ritual cristiano: Marcos pone en escena la Pascua de Jesús, Pascua en la que llega a su cumplimiento, para el Evangelista, la de Israel. Efectivamente, para el Evangelista la comida que Jesús toma con sus discípulos es realmente una comida pascual, la comida de la fiesta judía de los «panes sin levadura». Ahora bien, al insertar ahí el compartir el pan y la copa, Marcos (y tras él Mateo y Lucas) muestra que la fiesta efectivamente celebrada por Jesús y sus discípulos es la fiesta del Mesías*, su Pascua, su paso de la muerte a la vida, y la liberación que ella ofrece a los que la comen con él.

Finalmente, este relato prefigura lo que todavía no es, el banquete celeste en el que Aquel que hoy está ausente y se da en el signo del pan y del vino, así como en el relato que se hace de ese signo, estará de nuevo presente con los suyos. En esta espera, el lenguaje litúrgico permite afirmar que el ausente está misteriosamente presente en medio de los suyos. Al compartir las palabras del Maestro en adelante ausente y al compartir el pan y la copa, Cristo da testimonio, «significa», una presencia particular en medio de los suyos en la espera de una comunión nueva en el Reino. De lo que se trata en adelante es de vivir la presencia de Dios y de su enviado en el seno mismo de su ausencia, de avanzar a la luz de una palabra y con la ayuda de un signo, caracterizadas ambas cosas por la fragilidad.

Releer el evangelio a la luz de la Pascua

Los rasgos de liturgia del cristianismo naciente que hemos observado en el relato de la última comida de Jesús, hacen posible extraer otros en el conjunto de la narración evangélica. Atestiguan que el Evangelista elaboró su relato a partir de tradiciones recibidas en las comunidades nacientes. Mencionemos algunos pasajes significativos.

En primer lugar, lo primero que existió como relato antes de la redacción del evangelio según Marcos fue el conjunto del relato de la Pasión. Se nos presenta éste como un texto armoniosamente organizado que debió circular en las comunidades primitivas y ser leído en las asambleas cultuales.

Luego, se distingue, en este evangelio según Marcos, lo que comúnmente se llama la «sección de los panes» (Mc 6,6b–8,30). Esta sección está articulada en torno a dos relatos de multiplicación de panes (Mc 6,30-44 y 8,1-10) y que muy bien pudo ser, en su origen, una catequesis eucarística. Así lo atestiguan, quizá, las huellas que contiene de la palabra eucarística de la última cena:

Mc 6,41	Mc 14,22
Y *tomando* los cinco panes y los dos peces, y levantando los ojos al cielo, *pronunció la bendición*, *partió* los panes y los iba *dando* a los discípulos para que se los fueran sirviendo.	Y mientras estaban comiendo, *tomó* pan, lo *bendijo*, lo *partió* y se lo *dio* diciendo...

DOCUMENTO

EL DÍA DEL SEÑOR EN JUSTINO

Justino fue un filósofo pagano convertido al cristianismo. Vivió en el siglo II y murió mártir en Roma, el año 165. En su *Primera Apología* describe el culto dominical en cuyo desarrollo para celebrar la cena del Señor se retomaban las tradiciones relativas a la última cena del Señor:

El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los Recuerdos de los Apóstoles, o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente, nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y éstas terminadas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias y todo el pueblo exclama diciendo «amén». Ahora viene la distribución y participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes.

(*Primera apología* 67,3-5; trad. de Daniel Ruiz Bueno)

Finalmente, quizá, cierto número de relatos como los del bautismo de Jesús (1,9-11) o el de la transfiguración (9,2-8), que están muy directamente teñidos de la fe de las comunidades primitivas: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Mc 1,11).

En cierta manera, el Evangelio en su conjunto se presenta como una anamnesis (literalmente un «hacer memoria») de lo que era esencial para las jóvenes comunidades cristianas, Cristo muerto y resucitado. Recordemos que en Israel* hacer memoria era un acto fundamental de la vida religiosa; hacía presente y actualizaba la presencia de Dios. Dicho de otro modo, recordar no es volverse a un pasado desaparecido, sino hacer memoria del que viene. Por ejemplo, en el texto de Ex 20,24, Dios dice a su pueblo: «En cualquier lugar donde conmemore mi nombre, vendré a ti y te bendeciré». Así, hacer memoria es simultáneamente volverse al que vino y al que viene. Esto es exactamente lo que está en juego en la lectura comunitaria del Evangelio y en el compartir eucarístico: confesar que vino y que viene aquí y ahora en el hoy del creyente. Reconocer la ausencia y, al mismo tiempo, confesar que esa ausencia puede convertirse en presencia.

UN EVANGELIO AL SERVICIO DE LA COMUNIDAD

Leyendo lo que precede, ¿hay que llegar a decir que un evangelio como el de Marcos fue creado desde el comienzo para el culto?

¿O quizá que el evangelio según Marcos era leído la noche de Pascua como preparación al bautismo de los nuevos convertidos? Es claro que el evangelio es un testimonio de fe destinado a una lectura pública y no privada o individual. Por eso es verosímil que su lectura se desarrollara en las asambleas cultuales o en reuniones comunitarias. Pero, aunque las tradiciones utilizadas por Marcos (en particular en el relato de la Pasión) beban en la liturgia antigua y realicen, algunas de ellas, una relectura de la fiesta judía de Pascua, hay que mantenerse sin duda prudentes ante tales afirmaciones para las que no poseemos ninguna confirmación histórica precisa. ¿No son demasiado reductoras al limitar la utilización y la función de los evangelios al uso litúrgico?

¿No tiene también el evangelio según Marcos, más allá de su dimensión didáctica, un alcance contestatario? Poniendo en escena a un Mesías crucificado, reduciendo a su más simple expresión el relato de la Resurrección, ¿no se oponía Marcos a una comunidad cristiana que corría el riesgo de instalarse en un cristianismo glorioso? Aunque esta hipótesis no excluye una dimensión catequética, al menos Marcos se habría hecho defensor de una catequesis en ruptura.

Sea lo que fuere de estas discusiones, una cosa es segura: la readopción que hace Marcos de la tradición litúrgica y cultual es todo salvo una simple repetición y un empobrecimiento de ella. El relato del ministerio de Jesús, en cuyo seno está insertada, recibe de ella una reflexión teológica perfilada. En retorno, la narración marcana* la ilumina con una dimensión existencial que el aislamiento de la tradición litúrgica corría el peligro de empobrecer: el misterio del Reinado que viene encuentra su cumplimiento* en el hombre de carne/cuerpo y de sangre, en aquel que caminó por las rutas de Galilea. Un cumplimiento que ciertamente ninguno de los discípulos históricos de Jesús había tenido en mente bajo esta forma.

ÉL. C.

7.4.
MARCOS:
UNA REVELACIÓN EN DOS ETAPAS

«Comienzo del Evangelio de Jesús, el Cristo, Hijo de Dios»
(Mc 1,1)

ESTA es la primera frase del evangelio* según Marcos. La palabra «evangelio» es la traducción de la palabra griega *euangelion* (en latín *evangelium*), literalmente «buena noticia». El término procede del griego profano, en el que designa las (buenas) noticias vinculadas a nacimientos o victorias de reyes, héroes u otros personajes importantes.

En Mc 1,1 le término *euangelion* designa el contenido de la predicación cristiana, es decir la «buena noticia» de la liberación que Dios promete y ofrece en la persona de Jesús. El evangelio según Marcos constituye la primera narración de esta buena noticia. Cuando escribió Marcos, ése era, sin más, el primer sentido del término: «el Evangelio» era el mensaje en sí mismo. Sin embargo, muy rápidamente el término «evangelio» pasó a designar el relato confeccionado de los hechos y gestos del predicador de la buena noticia. Así se dirá de Marcos que escribió un «evangelio».

UNA CRISTOLOGÍA DE TÍTULOS

La frase de apertura del evangelio reúne dos de los títulos principales dados a Jesús, alrededor de los cuales se despliega la reflexión cristológica* de Marcos, es decir su comprensión de Jesús: *Cristo* e *Hijo de Dios* (en algunos manuscritos falta este segundo título). A estos dos títulos conviene añadir un tercero: *hijo del hombre.* De esta

DOCUMENTO

LAS ESTELAS DE ASIA SOBRE EL ANIVERSARIO DE AUGUSTO

El texto que vamos a ofrecer es una parte de una inscripción fechada en el año 9 a.C., que reproduce un decreto de la asamblea de delegados de las ciudades de Asia. Para honrar la grandeza del reinado de Augusto, esa asamblea decidió cambiar de calendario y aceptar como comienzo del año la fecha del nacimiento del emperador, considerada como el comienzo de buenas noticias para todo el mundo:

Puesto que la providencia que ordena todas las cosas de nuestra vida, aplicando diligencia y ambición, dispuso el más cumplido bien para la vida al traernos a Augusto, a quien colmó de virtud en beneficio de los hombres, enviándole para nosotros y nuestra posteridad como un salvador que pondrá fin a la guerra y arreglará todo; y puesto que con su aparición el César ha sobrepasado las esperanzas de los anteriores, no sólo superando a los benefactores que hubo antes que él, sino no dejando siquiera esperanza de superarle a los que habrá en el futuro; y como el día del nacimiento del dios fue el comienzo para el mundo de las buenas noticias [en griego: *euangelia*] *debidas a él [...], por ello, con buena ventura y para salvación suya, decretan los griegos de Asia que el Año Nuevo comience en todas las ciudades el día 9 antes de las calendas de octubre, que es el del nacimiento de Augusto.*

(trad. de Luis Gil)

forma, ya desde la obertura de su evangelio, Marcos parece afirmar muy claramente la identidad del personaje principal cuyo destino e historia va a trazar: Jesús es realmente el Mesías* esperado. Sin embargo, la continuación del relato no dejará de repetir, como a golpe de trompeta, el tema de esta obertura. En efecto, toda la narración irá haciendo constantemente preguntas sobre la identidad de Jesús y, de esa manera, irá planteando la cuestión del verdadero significado de los títulos que se le atribuyen. De tal forma, que el oyente de este evangelio es convocado con lo que sabe previamente de Jesús (el evangelio se dirige a una comunidad cristiana), y que el relato no se le presenta como la adquisición progresiva de un saber que viniera a colmar una carencia. Al contrario, el relato toma la forma de un cuestionamiento y de una redefinición de ese saber y de ese creer ya existentes. Partiendo de una primera confesión, la de las comunidades primitivas, Marcos se propone interrogar a sus oyentes sobre qué es verdaderamente la persona de Cristo, qué significa seguirle y conocerle en verdad.

El título Cristo

El término griego *Christos* procede de la raíz *chrio,* «ungir». Traduce, en los Setenta*, el término hebreo *mâshiah*, del que sale la palabra «Mesías». Es el título que de manera privilegiada servía para designar, en la esperanza judía y, luego, en la cristiana, al liberador prometido por Dios. Este término aparece siete veces en el evangelio según Marcos. Cuando no lo hace para contestar una comprensión

errónea del Mesías –como sucede en Mc 13,21: «Entonces, si alguno os dice: "Mirad, el Cristo aquí", "Miradlo allí", no lo creáis»–, Marcos tiene buen cuidado de reinterpretar el título mediante las otras dos expresiones que vehiculan, en el segundo evangelio, lo esencial de su cristología*: la noción de Hijo de Dios y la de Hijo del hombre. Se sigue de ahí que si bien el destino del discípulo está vinculado al Mesías, se trata, lo veremos, de un Mesías muy particular.

El título Hijo de Dios

En el Próximo Oriente antiguo, los reyes de las naciones paganas se llamaban o eran llamados Hijos de Dios. En el Antiguo Testamento, el rey es considerado como Hijo de Dios, pero se trata siempre de una adopción (Sal 2,7: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado»). Puesto que la expresión hundía sus raíces en el politeísmo, el judaísmo evitó llamar Hijo de Dios al Mesías. No se trataba, por tanto, de un título mesiánico muy frecuente.

En Marcos, el título tiene una dimensión muy particular: Jesús es Hijo de Dios en cuanto que es hijo único del Padre (cf. 1,11: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco»). Jesús se comprende, así pues, en una proximidad completamente particular a Dios. Es sobre este telón de fondo teológico sobre el que se forjará la idea de la preexistencia de Jesús cabe el Padre, tal y como aparece en el evangelio según Juan.

Pero el Evangelista acompaña su convicción de esa filiación única del Hijo de Dios con una relectura de ese título cristológico en la perspectiva de la Pasión. Efectivamente, es en el hijo crucificado donde Dios se da a conocer en verdad. Es el Crucificado el que realmente es «Hijo de Dios» (15,39).

REFERENCIA

¿ESPERAN TODAVÍA LOS JUDÍOS AL MESÍAS?

Actualmente el judaísmo liberal ha rechazado la idea de un Mesías humano. La espera mesiánica se asimila, entonces, a un ideal de progreso intelectual y moral para la humanidad. En su reinterpretación occidental contemporánea, el mesianismo ha quedado secularizado. Aunque el judaísmo conservador no haya abandonado la espera del Mesías, esa espera se traduce, más bien, en la espera de una era mesiánica. Este periodo estará caracterizado por la paz universal, la justicia social y el fin del mal.

Durante el siglo que acaba de terminar, la fuerza de la esperanza mesiánica se manifestó de forma particularmente impactante durante la *Shoah*. Conducidos a las cámaras de gas, los judíos cantaban las palabras de Maimónides (1135-1204): «Creo con una fe perfecta en la venida del Mesías y, aunque retrase su venida, lo seguiré esperando cada día».

El título Hijo del hombre

«Hijo del hombre» es una expresión tomada del judaísmo. Originariamente designaba a un miembro de la raza humana: el título significaba, por tanto, hombre, aunque con un cierto énfasis. Es en el libro de Daniel donde la figura del Hijo del hombre parece adquirir una dimensión teológica más precisa: el Hijo del hombre es ahí un personaje celeste que, al final de los tiempos, recibirá de Dios el poder sobre todos los reinos de la tierra y sobre todos los pueblos. Para el autor del libro de Daniel este Hijo del hombre es sin duda la personificación del pueblo justo, la imagen perfecta del individuo justo. En los evangelios sinópticos, Jesús es identificado al Hijo del hombre. En Marcos las palabras sobre el Hijo del hombre son de tres tipos:

– El Hijo del hombre es percibido, en primer lugar, como quien tiene autoridad sobre la tierra. Así Mc 2,28: «De suerte que el Hijo del hombre también es señor del sábado».

– El Hijo del hombre es, también, el que vendrá al fin de los tiempos. Así Mc 13,26: «Entonces verán al Hijo del hombre que viene entre nubes con gran poder y gloria».

– Finalmente, en Marcos, el Hijo del hombre es el que morirá y volverá a tener vida. Así Mc 8,31: «Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar a los tres días». Marcos insiste fuertemente en esta figura que recibió de la tradición, como las otras dos, pero que él amplifica de una modo completamente particular [*véase* p. 104].

UNA CRISTOLOGÍA EN RELATO

La comprensión de Jesús que propone Marcos se da a conocer no sólo en los títulos, sino en el modo mismo como los despliega en el conjunto de su relato.

Marcos confecciona su narración como un verdadero drama teológico, la historia del destino de Jesús entre su bautismo y su muerte. El lector de Marcos es invitado a descubrir el destino del héroe principal, pero sin poder permanecer él mismo neutral. Efectivamente, el relato conduce al lector a tomar postura respecto al destino del héroe (los personajes que van tomando postura ante Jesús a todo lo largo de evangelio permiten al lector identificarse con uno u otro de los intervinientes: multitud, discípulos, adversarios, admirados, el hombre rico...): ¿qué postura tomarás, tú que lees, ante el Hijo del hombre y ante el camino que Jesús invita a todos a tomar? Este proyecto toma forma, particularmente, en la organización del conjunto que se da al texto. En efecto, esa organización manifiesta un proyecto teológico preciso y coherente.

Los primeros versículos del evangelio (vv. 1-15) son un prólogo. Marcos presenta muy concisamente el ministerio de Juan el Bautista, el bautismo de Jesús, su tentación y el contenido de su predicación. Este conjunto constituye un trozo aparte en el conjunto mayor de toda la narración. Parece suponer un acuerdo tácito entre los oyentes potenciales del evangelio. Como si el Evangelista captara la atención de sus oyentes proponiéndoles, para empezar, un acuerdo doctrinal mínimo.

La primera parte (Mc 1,16–8,21) se compone esencialmente de relatos de milagros y de exorcismos. Todo está centrado en la actividad terapéutica de Jesús en Galilea, con el objetivo de formalizar una primera señalización de la persona de Jesús: es un hombre que tiene autoridad, un hombre cuya palabra interviene con autoridad en las situaciones humanas. Pero ahí están las consignas de silencio y las tomas de distancia para significar que lo esencial de la autoridad de Jesús reside en otra parte. Esta primera parte acaba con una pregunta: «¿Aún no entendéis?» (8,21).

La segunda fase del evangelio (Mc 8,22–10,52) está dominada por los anuncios de la Pasión y por la temática del camino de Jesús, que es también el de los discípulos que no terminan de entender. Dentro de este segundo tiempo del evangelio, un relato central es el de Mc 8,27-32; se trata de la confesión de Pedro seguida del primer anuncio de la Pasión. Este pasaje constituye el eje central de la narración, que orienta definitivamente el relato hacia la Pasión.

En los diez primeros capítulos, la actividad de Jesús se desarrolla en Galilea, con una subida a Jerusalén a partir del capítulo 10. La llegada a Jerusalén (cf. Mc 11,1: «Cuando se aproximaban a Jerusalén») marca, por tanto, la última etapa del relato. Esta llegada es el momento en el que culmina el conflicto entre el Mesías de Israel y las autoridades (Mc 11–13). El conflicto desembocará en el apresamiento, el proceso y la muerte de Jesús, cuyo punto culminante es la confesión del centurión (Mc 15,39). El relato termina, abruptamente, con el descubrimiento de la tumba abierta que remite al comienzo del relato (cf. Mc 16,7: «Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo»).

Retomemos dos episodios centrales en la narración: la confesión de Pedro en Cesarea y la confesión del centurión. En ellos aparecen los dos títulos que abrían el evangelio, y el de Hijo del hombre.

La confesión de Pedro en Cesarea: ¿un malentendido?

Salió Jesús con sus discípulos hacia los pueblos de Cesarea de Filipo, y por el camino hizo esta pregunta a sus discípulos: «¿Quién dicen los

hombres que soy yo?». Ellos le dijeron: «Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros. que uno de los profetas». Y él les preguntaba: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». Pedro le contesta: «Tú eres el Cristo». Y les mandó enérgicamente que a nadie hablaran acerca de él. Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar a los tres días. Hablaba de esto abiertamente. Tomándole aparte, Pedro se puso a reprenderle. Pero él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro, diciéndole: «¡Quítate de mi vista, Satanás! porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (Mc 8,27-33).

Este relato de la confesión* de Pedro en Cesarea de Filipo es fundamental en Marcos. Constituye una cima del relato, justo antes del relato de la transfiguración (Mc 9,2-10). La confesión de Pedro llevará al primero de los tres anuncios de la Pasión: en adelante el destino de Jesús, hasta entonces anunciado como en punteado, se desvela con toda claridad.

En Cesarea, la confesión de Pedro viene motivada por una pregunta de Jesús que resume la problemática fundamental del conjunto del evangelio. Se refiere a la identidad de aquel a quien el relato ha presentado como Mesías e Hijo de Dios. Pedro, como representante de los Doce, confiesa la mesianidad de Jesús, de forma que parece confirmar lo bien fundada que estaba la obertura del relato hecha en 1,1. Sin embargo, dos detalles del relato ponen más que un bemol a esa confesión.

En primer lugar, a la confesión le sigue inmediatamente una orden de silencio. Al ¿por qué?, que brota inmediatamente en la mente del lector, el relato le propone como respuesta el primer anuncio de la Pasión. En contraste con la consigna de silencio que sigue a la confesión de Pedro, este anuncio de la Pasión es un anuncio nítido de la Palabra (8,32), como si ahí estuviera el centro de la predicación cristiana tal y como la entiende el Evangelista. Pues bien, a esa nítida proclamación Pedro responde con un rechazo: su comprensión del Mesías no es la del Mesías que sufre y muere.

El relato no es tanto una contestación de Pedro en cuanto tal, como una reflexión sobre la incomprensión fundamental de los discípulos que se despliega con fuerza a todo lo largo del evangelio. Marcos abandona así toda forma de relación con Cristo basada en el poder y el saber: hay una forma demoniaca de confesar a Cristo, de reducir su identidad a un título religioso y a cuanto eso supone de autoridad y poder humanos. El discípulo tendrá que pasar por el sueño de la vela en el huerto de los olivos, por su huida ante los guardias, por sus negaciones y por su imposibilidad de estar presen-

te en las tinieblas del calvario para entendery asumir que al Mesías sólo se le encuentra en la debilidad asumida, en la falta reconocida y en la imposible posibilidad de la fe.

La confesión del centurión en la cruz: corazón del evangelio

Llegada la hora sexta, hubo oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora nona. A la hora nona gritó Jesús con fuerte voz: «Eloí, Eloí, ¿lemá sabactaní?», que quiere decir: «¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?». Al oír esto algunos de los presentes decían: «Mira, llama a Elías». Entonces uno fue corriendo a empapar una esponja en vinagre y, sujetándola a una caña, le ofrecía de beber, diciendo: «Dejad, vamos a ver si viene Elías a descolgarle». Pero Jesús lanzando un fuerte grito, expiró. Y el velo del Santuario se rasgó en dos, de arriba abajo. Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado de esa manera, dijo: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15,33-39).

La cristología de Marcos está fundamentada, así pues, sobre una paradoja, el Mesías sufriente. Esta paradoja culmina en la confesión del centurión romano. El corazón del relato es la confesión en sí misma: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios». Esta confesión significa en cierto modo: el Hijo del hombre sufriente es el Hijo de Dios.

La expresión «este hombre» (Mc 15,39) es esencial en Marcos. Efectivamente, existe en él un contraste muy fuerte entre Dios y el hombre, una separación total entre la majestad, la justicia y la rectitud de Dios y la incredulidad, la maldad y el pecado de los hombres. Pues bien, es en ese marco en el que la humanidad de Jesús se hace portadora de sentido. «Este hombre» aplica a Jesús un calificativo que en otros momentos del evangelio manifiesta la resistencia antropológica a Dios (los hombres son poseídos, enfermos, pecadores, sus tradiciones se oponen a la voluntad de Dios...). En Jesús la humanidad es reconciliada con Dios. Justamente esta autoridad del hombre Jesús es la que plantea interrogantes a los escribas a todo lo largo del evangelio: la acusación de blasfemia se explica por esa pretensión de Jesús de reabsorber, en su persona, y por la autoridad que él dice tener, la radical separación entre lo humano y lo divino. Este conflicto, que nace de que un hombre hace exactamente lo que sólo Dios puede hacer, culmina en la confesión del centurión: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios». Es decir, sólo él crea la unión entre Dios y el hombre. Pero el hecho de que esta confesión la haga un centurión al pie de la cruz indica perfectamente el vuelco que

efectúa Marcos, vuelco fundamental si los hay: para Marcos, Jesús no es el hombre/Dios (es decir, el hombre que ha adquirido el poder de Dios, el hombre que ha llegado a ser Dios), sino el Dios/hombre, el Dios que se ha hecho hombre, que se ha solidarizado con el ser humano, en lo que es propio de la condición humana: la finitud y la muerte. La unión entre Dios y el hombre no se realiza en el orden del poder y de la divinización del hombre, sino en el orden de la debilidad y del cuestionamiento: no es el hombre quien se identifica a Dios, quien adquiere sus cualidades, sino que es Dios quien se hace hombre, en Jesucristo, poniendo de manifiesto el desvarío de la humanidad y, en consecuencia, la posibilidad de su salvación. Es en este sentido en el que se puede hablar, en Marcos, de una verdadera teología de la Cruz. Esta expresión, que se usa también para hablar de la teología de Pablo, incluye una triple dimensión:

1. La cruz de Cristo revela la alteridad de Dios: le esperábamos poderoso y glorioso y nos encontramos ante un crucificado. Se revela como totalmente distinto y totalmente libre. Rompe todas las ensoñaciones humanas y contesta tanto al discípulo como a las multitudes o a sus adversarios (la actitud de Jesús en su ministerio terrestre, según Marcos, es la propia del hombre libre por excelencia).

2. La Cruz es comprendida, al mismo tiempo, como la revelación de la locura de los humanos. El Crucificado testimonia y desvela la perdición de los hombres: rechazaron al enviado de Dios, crucificaron al que les contestaba en su suficiencia (cf. la figura de los que se oponen a Jesús, pero también el brusco viraje de la multitud, el lamentable fracaso de los discípulos y la figura de Judas, al que se presenta siempre como «uno de los Doce»).

3. Al final, la cruz abre el camino a una nueva comprensión de la existencia humana (cf. las figuras de identificación propuestas al oyente, que son otras tantas posibilidades de comprenderse a sí mismo ante Dios): en el reconocimiento de que al Dios de Jesús se le encuentra en la falta asumida y en la debilidad reconocida y en la comunicación paradójica del Evangelio de la Cruz, el ser humano es introducido en una creación nueva en la que la posibilidad de Dios sale al encuentro de la imposibilidad del hombre, y en la que la misma fe es reconocimiento de la propia incredulidad.

Vaciado de su saber, puesto al desnudo en sus ensoñaciones (como el joven que huyó completamente desnudo cuando apresaron a Jesús: Mc 14,51-52), el discípulo/oyente es invitado a retomar una y otra vez la lectura del relato, en el que le espera, en Galilea, un Mesías que se le descubrirá bajo otro rostro, el rostro del Dios ausente de la tumba pero, de ahí en adelante, próximo al ser humano en el camino de su vida.

ÉL. C

7.5.
La pasión según san Marcos

Un exegeta de comienzos del siglo XX dijo en una ocasión que los evangelios eran «historias de la Pasión con una introducción circunstanciada». Este dicho es particularmente apto para el caso de Marcos: todo su relato gira alrededor del destino trágico del héroe principal de la historia, Jesús de Nazaret. Su historia se circunscribe a la vida de Jesús de Nazaret entre su bautismo (no hay relatos de su infancia como en Mateo y Lucas) y su muerte (no hay relatos de apariciones del Resucitado en su relato breve). En este espacio, el hombre de Nazaret se revela de forma paradójica (cf. los relatos de los milagros punteados de consignas de silencio) y conflictiva (cf. los relatos de controversias) sobre el telón de fondo de la incomprensión de los discípulos.

La pasión ineludible

El conflicto que desembocará en la Pasión enfrenta a Jesús y a las autoridades religiosas: durante el ministerio en Galilea, los «escribas y los fariseos*»; y luego, en Jerusalén, «los jefes del pueblo y los ancianos». El conflicto va apareciendo a todo lo largo de la narración. Sin embargo, como obertura al ministerio en Galilea (Mc 2,1–3,6) y en el umbral de la Pasión (Mc 11,27–12,40), Marcos ha juntado dos series de controversias que dan las claves para comprender esa oposición a muerte. Desde las primeras controversias, Jesús contesta los valores religiosos de los escribas y fariseos (su forma de entender el sábado, el perdón, el ayuno) y, con ello, contesta también el papel que ellos mismos desempeñan. El motivo de acusación que de todo ello brota es el de blasfemia, motivo que retomarán en el proceso final. Intentemos comprender más concretamente a quienes sostuvieron y pusieron fin a este conflicto.

Examinemos para ello el breve relato que cierra la primera serie de controversias:

Entró de nuevo en la sinagoga, y había allí un hombre que tenía la mano paralizada. Estaban al acecho a ver si le curaba en sábado para poder acusarle. Dice al hombre que tenía la mano seca: «Levántate ahí en medio». Y les dice: «¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?». Pero ellos callaban. Entonces, mirándoles con ira, apenado por la dureza de su corazón, dice al hombre: «Extiende la mano». Él la extendió y quedó restablecida su mano. En cuanto salieron los fariseos, se confabularon con los herodianos contra él para ver cómo eliminarle (Mc 3,1-6).

Este relato comienza como un relato de milagro. Pero la expresión «ellos estaban al acecho» –«ellos», es decir, los fariseos de 2,23– permite augurar que el centro del episodio, más allá del milagro de la curación, es el conflicto que con él se origina. El tema del litigio es el sábado, más exactamente la forma en que había que observarlo. Para los adversarios de Jesús, el mandamiento del sábado prima sobre cualquier otra consideración: es la letra del mandamiento la que condiciona la actitud que debe tener el creyente. Por su parte, el Jesús de Marcos pone en cuestión esa relación con el mandamiento. No pregunta: «¿Se puede hacer algo en sábado o no se puede hacer nada?», sino «¿Qué hay que hacer?», o más exactamente: «¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?».

Dicho de otro modo, hay una forma de obedecer el mandamiento del descanso que es una traición (cuando se olvida a la persona humana en beneficio de la ley) y hay una forma de desobedecer el mandamiento del descanso que es una forma de oír la voz de Dios (cuando se tiene en cuanta a la persona humana en su situación de criatura). Así las cosas, resulta que Jesús al transgredir el mandamiento ¡lo cumple*!

El Jesús de Marcos, al modo de Pablo, denuncia una manera de relacionarse con la ley* judía que es mortífera: sus adversarios –al menos como Marcos les presenta– convierten la ley en un pretexto para defender una imagen de Dios acomodada a ellos mismos y a sus privilegios religiosos. Jesús propone que hay que dejar espacio a la libertad que Dios da en su palabra, estableciendo de hecho una relación diferente tanto con Dios como con el texto de la ley.

Pero, para sus adversarios, esa libertad es blasfemia [véase Mc 2,7: «¿Por qué éste habla así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios sólo?»]. Quien pone en peligro las seguridades religiosas, quien cuartea las respuestas doctrinales que tranquilizan y dan seguridad, debe morir. ¡Y morirá, porque su libertad

contesta radicalmente al hombre! Porque en la figura de los fariseos puede reconocerse todo ser humano: en cuanto apresado en sus seguridades religiosas o ideológicas y contestado, por ello, por la palabra llena de autoridad de Jesús. Por tanto, la muerte de Jesús es, para Marcos, la consumación de la misma revelación que su palabra trae: ante Jesús, el hombre se descubre revelado a sí mismo. Aunque esta revelación puede ser sinónimo de curación y de liberación, produce, en quienes están apresados en sus falsas seguridades, una oposición irreductible que llevará a Jesús a la muerte. Desde el comienzo de su relato y a todo lo largo de él, Marcos indica, así, el carácter ineludible de la muerte de Jesús.

Lo indica particularmente a través de los tres anuncios de la Pasión que van tachonando su subida a Jerusalén. El primer anuncio de la Pasión (8,31) lo sitúa Marcos en el momento en que el relato da un giro fundamental al decidir Jesús dejar Galilea por Cesarea de Filipo (8,27), que es presagio de su viaje a Jerusalén. El segundo anuncio (9,30-32) viene a continuación de una discusión de los discípulos preocupados por los puestos de preeminencia en el Reino: «Habían discutido entre sí quién era el mayor» (9 34). El tercero y último anuncio (10,32-34) sigue a la petición de los hijos del Zebedeo relacionada también con el tema de la preeminencia: «Concédenos que nos sentemos en tu gloria, uno a tu derecha y otro a tu izquierda» (10,37). Marcos tiene buen cuidado de presentarnos a los discípulos como inconscientes todavía del destino de su Maestro. Subraya así la distancia fundamental existente entre la idea que se hacían del Mesías* y la realidad paradójica que se les revela en Jesús de Nazaret. Distancia que, en el evangelio según Marcos, no dejará de crecer hasta la fractura.

La pasión a la luz de los cantos del Siervo

Desde los orígenes, la muerte de Jesús fue interpretada a la luz de las tradiciones de la Biblia judía. Entre los muchos textos proféticos que sirvieron para dar el significado de la muerte de Jesús, y el significado que revestía para la fe, los «cantos del Siervo» ocupan un lugar privilegiado. [*véase* vol. I, p. 336].

Se pueden observar algunas huellas de los cantos del Siervo en Marcos. En primer lugar, fuera del relato mismo de la Pasión y, luego, en el centro mismo de ese relato:

– En Mc 9,12: «¿Y cómo está escrito del Hijo del hombre que sufrirá mucho y que será despreciado?»; es un *logion** sobre el Hijo

BIBLIA

LOS CANTOS DEL SIERVO

Se encuentran en los capítulos 42 al 53 del libro del profeta Isaías (llamado también Segundo Isaías) [*véase* vol. I, p. 336]. En estos capítulos, el proyecto de Dios se cumple en un siervo que desempeña el oficio de mediador entre el pueblo y su Dios. La sangre de los sacrificios de animales es reemplazada por el compromiso de un hombre, Siervo fiel hasta dar su vida. En su muerte, no sólo restablece la alianza entre Dios y su pueblo, sino que su «sacrificio» tiene un alcance universal. Se comprende, así, que la muerte de Jesús pudiera ser interpretada con ayuda de esta figura. Uno de los «cantos» más utilizados por la tradición cristiana es el de Is 53. Esta es su traducción según el texto hebreo:

¿Quién dio crédito a nuestra noticia?
Y el brazo de Yahvé ¿a quién se le reveló?
Creció como un retoño delante de él,
como raíz de tierra árida.
No tenía apariencia ni presencia;
(le vimos) y no tenía aspecto
que pudiésemos estimar.
Despreciado, marginado,
hombre doliente y enfermizo,
como de taparse el rostro por no verle.
Despreciable, un Don Nadie.
¡Y con todo eran nuestras dolencias
las que él llevaba
y nuestros dolores los que soportaba!
Nosotros le tuvimos por azotado,
herido de Dios y humillado.
Él ha sido herido por nuestras rebeldías,
molido por nuestras culpas.
Él soportó el castigo que nos trae la paz,
y con sus cardenales hemos sido curados.
Todos nosotros como ovejas erramos,
cada uno marchó por su camino,
y Yahvé descargó sobre él
la culpa de todos nosotros.
Fue oprimido, y él se humilló
y no abrió la boca.
Como un cordero al degüello era llevado,
y como oveja que ante los que la trasquilan
está muda, tampoco él abrió la boca.
Tras arresto y juicio fue arrebatado,
y de sus contemporáneos,
¿quién se preocupa?
Fue arrancado de la tierra de los vivos;
por las rebeldías de su pueblo
ha sido herido;
y se puso su sepultura entre los malvados
y con los ricos su tumba,
por más que no hizo atropello
ni hubo engaño en su boca.
Mas plugo a Yahvé
quebrantarle con dolencias.
Si se da a sí mismo en expiación,
verá descendencia, alargará sus días,
y lo que plazca a Yahvé se cumplirá
por su mano.
Por las fatigas de su alma,
verá luz, se saciará.
Por su conocimiento justificará mi Siervo
a muchos,
y las culpas de ellos él soportará.
Por eso le daré su parte entre los grandes
y con poderosos repartirá despojos,
ya que indefenso se entregó a la muerte
y con los rebeldes fue contado,
cuando él llevó el pecado de muchos,
e intercedió por los rebeldes.

(Is 53,1-12)

del hombre sufriente que remite quizá a Is 53,3: «Despreciado, marginado, hombre doliente y enfermizo».

– En el tercer anuncio de la Pasión, el anuncio de burlas, escupitajos y azotes que caerán sobre el Hijo del hombre (Mc 10,34: «Se

burlarán de él, le escupirán, le azotarán...») recuerda a Is 50,6: «Ofrecí mi espalda a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba. Mi rostro no hurté a los insultos y salivazos».

– Aunque no haya citación literal, es probable que en el trasfondo de Mc 10:45 («Tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos»), se encuentre Is 53,12 donde se dice del Siervo que «él llevó el pecado de muchos».

La figura del Siervo doliente se despliega, luego, en el centro mismo del relato de la Pasión:

DOCUMENTO

LA PASIÓN Y LOS CANTOS DEL SIERVO EN CLEMENTE DE ROMA

Siguiendo a los Evangelistas, los Padres* de la Iglesia interpretaron el destino de Jesús a la luz de los textos del Antiguo Testamento. Clemente de Roma, en su carta a los cristianos de Corinto (hacia los años 95-96) hace una relectura de la Pasión de Cristo a la luz del Canto del Siervo de Is 53:

Pues Cristo es de los que tienen sentimientos humildes, no de los que se ensalzan sobre su rebaño. El cetro de la grandeza de Dios, el Señor Jesucristo, no vino con el alboroto de la jactancia ni de la soberbia, a pesar de que tenía poder, sino con sentimientos de humildad tal como el Espíritu Santo había hablado de Él. Pues dijo: «Señor, ¿quién creyó lo que hemos oído? Y el brazo del Señor ¿a quién se reveló? Lo anunciaron en su presencia como niño, como raíz en tierra sedienta. No tiene figura ni gloria; le vimos y no tenía figura ni belleza, sino que su aspecto era despreciable, eclipsado con respecto a la figura de los hombres. Hombre en desgracia y dolor que sabe de soportar flaqueza porque su rostro se aparta, se desprecia y no se tiene en cuenta. Éste lleva nuestros pecados y sufre por nosotros, pero creímos que él estaba en dolor, desgracia y vejación. Sin embargo, él fue golpeado por nuestros pecados y debilitado por nuestras injusticias. La instrucción de nuestra paz recayó sobre él; y con su llaga nosotros fuimos curados. Todos, como ovejas, nos extraviamos; el hombre andaba desviado de su camino. Y el Señor lo entregó por nosotros, y él no abrió su boca al ser maltratado. Como oveja que va al degüello, como cordero mudo ante el que lo esquila, así él tampoco abre su boca. En la humillación ha sido levantada su condena. ¿Quién describirá su generación? Porque su vida es quitada de la tierra. Por las iniquidades de mi pueblo ha ido a la muerte. Porque no cometió maldad, ni se encontró engaño en su boca. El Señor quiere librarlo de su desgracia. Si ofrecéis sacrificios por el pecado, vuestra alma verá una larga descendencia. El Señor quiere poner fin al dolor de su alma, mostrarle luz y plasmarlo con inteligencia, hacer justo al que sirvió bien a muchos. Él llevará sus pecados. Por ello, él heredará a muchos y repartirá los despojos de los fuertes a cambio de haber entregado su alma a la muerte y ser contado entre los malhechores. Él llevó los pecados de muchos y fue entregado por sus pecados».

(Clemente de Roma, *Carta a los Corintios* 16,1-14; trad. de Juan José Ayán)

– La palabra de Jesús sobre la sangre de la alianza, en la última cena con sus discípulos (Mc 14,24: «Ésta es mi sangre de la alianza que es derramada por muchos» hace eco nuevamente a Is 53,12.

– Hay que evocar ese mismo capítulo de Isaías cuando leemos en Mc 15,27 la mención de la crucifixión de los dos ladrones junto a Jesús (cf. Is 53,12: «con los rebeldes fue contado», eco que no le pasó desapercibido a un escriba seguramente responsable de la adicción secundaria de Mc 15,28 que cita explícitamente el pasaje de Isaías).

UNA LECTURA DEL RELATO DE LA PASIÓN

Ampliamente preparado por el conjunto de la narración, el relato de la Pasión propiamente dicho comienza en el capítulo 14 con el anuncio del complot de los responsables religiosos cuando se está preparando la fiesta de Pascua* (14,1-2). Entre esos dos acontecimientos Marcos establece una vinculación que no cesará de seguir tejiéndose a lo largo de todo el relato.

Una primera comida (14,3-9) sirve de ocasión a un gesto de elevado contenido simbólico, el de la mujer de Betania. Derrama su perfume sobre los pies de Jesús y, sin saberlo, ofrece por adelantado la unción para el enterramiento de Jesús, una unción que no podrá hacerse en la tumba, puesto que ya no estará allí el cuerpo. Se hará memoria de esta unción en todas partes donde se predique el Evangelio*. Como la viuda que había dado al Templo todo cuanto tenía para vivir, esta otra mujer da cuanto posee a quien, por su muerte, reemplazará al Templo.

Una segunda comida (14,12-25), la última que Jesús compartirá con sus discípulos, va a convertirse en el signo de una alianza sellada por el cuerpo y la sangre del Siervo de Dios que es Jesús. Es también la ocasión para el anuncio de la traición de «uno de los Doce» (14,10) y de la negación de Pedro. Este anuncio de la negación no impedirá al discípulo sucumbir a la tentación del sueño en Getsemaní ni, luego, renegar de él en el proceso. Pero el recuerdo de la palabra que le dijo Jesús le hizo posible volver sobre sí mismo y produjo su llanto liberador que le abrió al arrepentimiento: «Y Pedro recordó lo que le había dicho Jesús: "Antes que el gallo cante dos veces, me habrás negado tres". Y rompió a llorar» (Mc 14,72). La negación de Pedro fue también la negación colectiva del grupo de los discípulos que huyeron todos ellos tras el prendimiento, dejando a Jesús solo y abandonado: «Y abandonándole huyeron todos» (14,50). El joven desnudo (14,50-51) es quizá una figura simbólica

de la condición del discípulo, vaciado poco a poco de sus certezas y puesto al desnudo ante Jesús arrestado.

Dos procesos ocupan el centro del relato de la Pasión: ante el Sanedrín* (14,53-65) y ante Pilato (15,1-20). La identidad de Jesús sigue estando como siempre en el centro de estas dos escenas. «Hijo del Bendito» (14,61), «Hijo del hombre» (14,62), «rey de los judíos» (15,2 y 18). Jesús muere, así pues, en la soledad, cara a cara con su Dios y con una última pregunta: «Dios *mío*, Dios *mío*, ¿por qué me has abandonado?» (15,34). Esta muerte trágica, signo evidente del fracaso de su misión, se convierte, sin embargo, en el lugar donde se descubre en verdad al Hijo de Dios.

El relato termina, luego, muy rápidamente (15,42–16,8) con el miedo y el silencio de las mujeres, precedido por la orden dada a los discípulos de volver a Galilea donde Jesús les espera. Como si se tratara de no escapar demasiado pronto de un relato cuya lectura hay que retomar una y otra vez hasta encontrar en él a Aquel que los discípulos (y los oyentes/lectores) creían conocer, pero que constantemente descubren que está lejos de sus (nuestras) certezas y de sus (nuestras) seguridades.

Pasión del Hijo y «seguimiento» del discípulo

Aunque la voluntad de colocar en el centro de su relato la muerte de Jesús es una evidencia que la narración no cesa de poner de manifiesto, Marcos articula este tema con una invitación a seguir a Cristo (se ha impuesto el término «seguimiento», *Nachfolge* en alemán, idioma en el que empezó a usarse). En camino a la Pasión, el Cristo de Marcos no cesa de invitar a los discípulos a que le sigan. Esta temática del seguimiento remite a la figura de los discípulos, pero también a todos los personajes que pueblan el relato. En última instancia, es el lector/oyente del evangelio el que es conducido a situarse respecto al destino del héroe: ¿qué hará él mismo ante el Hijo del hombre y ante el camino que él invita a todos a tomar? Los personajes que pueblan el evangelio permiten hacerse una idea del modo como Marcos considera las respuestas posibles a esa pregunta.

Hay en Marcos un prototipo de la incredulidad en la figura de los adversarios (escribas y fariseos, y, luego, los sumos sacerdotes*, los ancianos y los jefes del pueblo). Pero, desde el punto de vista del Evangelista, todo el mundo tiene sobre sí, voluntariamente o no, la responsabilidad de la muerte de Jesús: los escribas sobre todo (con los ancianos y sumos sacerdotes), los fariseos igualmente (con los herodianos). Pero también Judas, «uno de los Doce», la multitud que grita «¡crucifícalo!». Pero también los discípulos que huyen y

Pedro el renegado. Simultáneamente, todo el mundo es llamado a *seguir* a Jesús: los discípulos, desde luego, pero también un escriba («que no estaba lejos del Reino de Dios», cf. 12,28-34), las multitudes, Bartimeo (Mc 10,46-52)... Así que, para Marcos, nadie está apresado por sus etiquetas, por sus opciones iniciales: para todos es posible el encuentro con Jesús. También rechazarle.

Con todo, aunque no está reservada exclusivamente al grupo de los Doce, la invitación a seguir a Jesús caracteriza perfectamente al discípulo; constituye la esencia misma de la condición del discípulo. Pero ese seguimiento sigue ahí como una pregunta abierta que se dirige al lector: ¿qué haré yo mismo ante Jesús? La respuesta del Evangelista puede expresarse así: el hombre solo no `puede nada, por sí mismo no puede seguir al Maestro hasta el final. Seguir a Cristo «es imposible para los hombres» (10,27). Al ir terminando el relato, los mismos discípulos son la prueba evidente de ello (14,50: «Y abandonándole huyeron todos»). Pero todos y cada uno pueden, en un encuentro de fe que es reconocimiento de su incredulidad (cf. 9,24: «¡Creo, ayuda a mi poca fe!»), abrirse a Dios para quien sí es posible (10,27: «Todo es posible para Dios»). La llegada de Jesús al lado del discípulo o, más exactamente, la llegada de Jesús como aquel a quien se sigue «por los caminos de Galilea» sin saber nunca adónde llevará el camino, es sin duda el comienzo de una lectura verdaderamente creyente del evangelio de Marcos.

ÉL. C.

7.6.
El secreto mesiánico: una pedagogía para el lector de Marcos

EN el cine el espectador se deja llevar por la película que se le proyecta, olvida el montaje; a no ser que sea un crítico alerta y quiera analizar la obra; sólo entonces toma conciencia del ángulo de la cámara, de la técnica del director y de los medios artísticos que utiliza, perceptibles unos enseguida, otros mucho más sutiles en ocasiones.

Lo mismo sucede con la lectura de cualquier obra literaria y en particular con el género evangelio*. Durante mucho tiempo la Iglesia leyó cada uno de los evangelios espiritualmente, planteándose en ocasiones la cuestión de las diferencias existentes entre ellos, pero buscando sobre todo unificar el conjunto desde el punto de vista del único acontecimiento de Cristo. Pero el siglo XIX planteó la cuestión de las fuentes de los evangelios y se fue descubriendo poco a poco que el de Marcos fue el primero que se escribió. Se esperaba descubrir en él la tradición más fiable sobre el Jesús terreno. Pues bien, en 1901, W. Wrede publicó en Alemania una obra muy crítica titulada *El secreto mesiánico en los evangelios. Contribución a la comprensión del evangelio de Marcos.* Su tesis era radical: la tradición cristiana y particularmente el evangelista Marcos inventaron esa estratagema de un Jesús que imponía silencio a los que proclamaban su identidad mesiánica, para dar cuenta de un hecho: que Jesús no había dicho nada al efecto; que su mesianidad es una proclamación post-pascual de la fe cristiana. La tesis era desmesurada, y estudios posteriores aportaron correctivos. Pero planteó por primera vez el problema de la teología marcana*. Se tomaba en cuenta la mediación literaria: los exegetas* harán justicia al proyecto editorial de Marcos si distinguen el plano de la historia y el de su presentación

por el Evangelista. Partiendo de la dificultad que tuvo Jesús para hacer comprender su verdadera identidad y para que sus discípulos le siguieran, el Evangelista hizo de ello una verdadera clave de lectura.

Además, desde hace unos decenios, los exegetas muestran su interés no sólo por lo que tiene que ver con la teología propia de Marcos, sino por el relato en sí mismo, por su arte de narrar. El «secreto mesiánico» se convierte, entonces, no sólo en la clave de una teología, sino también en el resorte dramático de una obra literaria. La narratología (disciplina que estudia el relato como tal) desplaza la mirada del autor y de los lectores históricos para descubrir al autor y a los lectores construidos por el relato mismo a todo lo largo de la obra. El interés ya no recae sólo sobre el título del evangelio y sobre las escenas que retoman ese título (como la confesión de Cesarea en le cap. 8 y la del centurión en el cap. 15), sino sobre el modo como el autor, que está dentro del relato, conduce al lector desde el primero al último versículo. ¿Adónde quiere conducirlo y por qué?

Revelación y secreto

Al leer a Marcos llama la atención la tensión que se instaura entre la proclamación de la identidad de Jesús y lo que, luego, Wrede llamó el «secreto mesiánico». Desde el primer versículo del evangelio, se orienta al lector: «Comienzo del Evangelio de Jesús, el Cristo, Hijo de Dios» (1,1). Lo esencial parece dicho y parecen anunciadas las etapas de esa revelación. Sin embargo, es un drama lo que va a anudarse: ¿de qué mesianismo se trata? ¿Cómo va Dios a establecer su Reinado? El Bautista atiza todavía más el deseo: va a venir uno que es «más fuerte» y que bautizará en el Espíritu Santo. De hecho Jesús se deja bautizar por Juan... en el Jordán. Pero el lector recibe una información capital al oír al Padre que dice a Jesús: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (1,11). Notemos que en Marcos esta teofanía se dirige a Jesús solo y al lector que es omnisciente, ya que se le pone entre los bastidores de la acción. Información y discreción van de la mano. ¿Por qué?

Semejante novedad no puede ser callada: ¡los demonios se encargan de proclamarla! Esta extraña asociación (el Padre y los demonios) subraya el hecho de que la identidad de Jesús sólo puede ser desvelada por una mirada que venga de más allá. Pero esta vez, y parece contradictorio, la orden de guardar silencio brota desde el momento en que es proclamada la identidad de Jesús. Esta atmósfera de secreto, adosada a escenas de revelación, marcará particularmente la primera parte del evangelio. Veamos la primera acción de Jesús: un exorcismo (Mc 1,21-28). En música se diría que es la obertura de la obra, aquí se trata de la obertura del ministerio de Jesús.

La lucha es frontal. En plena sinagoga* y en sábado, un hombre poseído de un espíritu impuro grita: «“¿Qué tenemos nosotros contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres tú: el Santo de Dios”. Jesús, entonces, le conminó diciendo: “Cállate y sal de él”» (1,24-25). Revelación y secreto andan a la par. Pero, ¿de qué secreto se trata? La escena es pública, se desarrolla en plena sinagoga; ¿no han oído los asistentes el grito del espíritu impuro? Si se tratara verdaderamente de un secreto a guardar, ¡la orden llegaba demasiado tarde! Hay que pasar del plano histórico al literario: ¡es el lector quien una vez más queda involucrado en esa revelación, que, sin embargo, se le embarga inmediatamente! Los seres espirituales saben quién es Jesús, pero no se les deja hablar. Marcos insiste en el sumario que viene a continuación: «Y no dejaba hablar a los demonios, pues le conocían» (1,34). Del mismo modo, los enfermos se abalanzan sobre él para tocarle: «Los espíritus inmundos, al verle, se arrojaban a sus pies y gritaban: “Tú eres el Hijo de Dios”. Pero él les mandaba enérgicamente que no le descubrieran» (3,11-12). El secreto, intimado a toro pasado y en medio de la multitud, no es absoluto: subraya la importancia de lo que se ha dicho, aunque es inoportuno decirlo de ese modo o decirlo en ese momento. Todos los títulos que indican poder (Santo de Dios, Mesías*, incluso Hijo de Dios) se muestran ambiguos, o requieren una explicación: la cruz se la dará. Por el momento, la información queda sometida a embargo. Hay, con todo, una excepción entre los relatos de exorcismo: la del demonio de Gerasa. En cuanto ve a Jesús se prosterna y grita: «¿Qué tengo yo contigo, Jesús, Hijo de Dios Altísimo?» (5,7). Y Jesús en este caso no le manda callar. Es porque la escena sucede lejos, en tierra pagana* y, sobre todo, sin más testigos que los discípulos. Pero el lector sí asiste a la escena. Por su parte el enfermo, que ha recuperado su equilibrio anímico, es invitado, incluso, a proclamar entre los suyos lo que Jesús ha hecho por él (5,19), primicias de lo que será más tarde la predicación a los paganos.

Consideremos ahora algunos relatos de milagros que, a veces, quedan sometidos también a una especie de embargo. Comencemos por el del leproso (Mc 1,40-45). Pide a Jesús que le limpie de su impureza y Jesús lo hace. Marcos añade, sin embargo, que Jesús lo hace «encolerizado» (hay que dar preferencia a esta lectura del texto sobre la otra que es armonizadora: «movido a compasión»). Luego, Jesús despide al leproso imponiéndole silencio y enviándole a presentarse al sacerdote que debía ser capaz de interpretar aquel signo. Efectivamente, curar a un leproso equivalía, según los rabinos, a resucitar un muerto. El gesto que ha hecho Jesús es, por tanto, fuerte, es un gesto de revelación. Por eso precisamente se le sella con el secreto. ¡Le corresponde al lector comprender!

Hay un segundo milagro que recibe el mismo tratamiento: la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-43). En presencia, nada más, de los padres de la niña y de los discípulos Pedro, Santiago y Juan, Jesús devuelve la vida a la muchacha: «Quedaron fuera de sí, llenos de estupor. Y les insistió mucho en que nadie lo supiera» (5,42-43). El lector sí está en la escena, con los mismos tres discípulos privilegiados que verá, después, en la transfiguración y en la agonía de Getsemaní.

El tercer relato que consideramos es la curación de un sordomudo: «Jesús les mandó que a nadie se lo contaran. Pero cuanto más se lo prohibía, tanto más ellos lo publicaban. Y se maravillaban sobremanera...» (Mc 7,36-37). Encontramos la misma mezcla de revelación y silencio. El cuarto es la curación del ciego de Betsaida, cuya vista al principio es borrosa, pero termina siendo perfectamente nítida (Mc 8,22-26). Anuncia simbólicamente la clarividencia de Pedro en la escena que sigue a continuación. También a este ciego, que sin embargo nada ha dicho sobre la identidad de Jesús, éste le prohibe entrar en el pueblo. Marcos ha retenido estos cuatro milagros porque son gestos mesiánicos. En Mateo, Jesús responde a los enviados de Juan Bautista que tenían dudas sobre la identidad mesiánica de Jesús: «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan» (Mt 11,5). ¡Lo más elocuente según Mateo es sometido a silencio en Marcos! Si Jesús es el Mesías, ¿por qué se prohibe decirlo?

Después de la primera jornada del ministerio de Jesús en Cafarnaún, se desarrollan las controversias galileas, con dos curaciones para encuadrarlas. En primer lugar, la del paralítico (Mc 2,1-12): el perdón de Jesús compromete la autoridad de Dios. Es lo que los escribas piensan en su interior, pero Jesús lee en su corazón (y el lector es asociado a su perspicacia): «¿Por qué éste habla así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios sólo?» (2,7). Indicador, así pues, de revelación y lejano anuncio de la Pasión: la acusación de blasfemia anticipa la que volverá a aparecer en la boca del sumo sacerdote* en el proceso (14,64).

El otro milagro, la curación del hombre que tenía la mano seca, desemboca en la conspiración de los fariseos* y de los herodianos (3,6). Por lo demás, ya desde el comienzo del relato, la misma sombra de muerte planea sobre quien había sido el primero que anunció la llegada del Reino: Juan el Bautista, del que Marcos nos dice que fue «entregado» (1,14). ¿Le pasará lo mismo a Jesús? Hasta sus más cercanos se le oponen: su familia y sus parientes (3,20-21.31).

A partir del cap. 4, Jesús toma aparte a sus discípulos para introducirles en su misterio: «Cuando quedó a solas, los que le seguían, a

una con los Doce, le preguntaban sobre las parábolas. Él les dijo: "A vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios, pero a los que están fuera todo se les presenta en parábolas, para que por mucho que miren no vean, por mucho que oigan no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone"» (Mc 4,10-12). Brusco lenguaje que anuncia no la intención última de Dios, sino la consecuencia concreta de la predicación del Reino: ¡ciega tanto como ilumina! ¿Serán los discípulos más perspicaces? Al contrario, tres escenas nos muestran su profunda incomprensión: las tres tienen lugar en una barca, sobre el lago: es el lugar de la prueba y de la inestabilidad. Al acabar la primera prueba, el relato de la tempestad clamada, Jesús pregunta a sus discípulos: «¿Por qué estáis con tanto miedo? ¿Cómo no tenéis fe?» (4,40). La segunda, el caminar sobre las aguas (Mc 6,45-52), tiene lugar tras el signo mayor de la primera multiplicación de los panes en el desierto, en el que Jesús se da a conocer como el pastor de su pueblo, en la misma línea que Moisés y David. Entrada ya la noche, los discípulos están en la barca, en medio del mar. Jesús va hacia ellos, caminando sobre las aguas, y ellos creen ver un fantasma y se sienten invadidos de estupor. Marcos precisa: «No habían entendido lo de los panes, sino que su mente estaba embotada» (6,52). La tercera escena (Mc 8,14-21) tiene lugar tras la segunda multiplicación de los panes. De nuevo Jesús les pregunta por dos veces: «¿Aún no comprendéis?... ¿Aún no entendéis?» (8,17.21). No están mejor preparados que la multitud. Durante la primera parte del evangelio, asistimos simultáneamente a gestos de revelación con embargo y a una enseñanza especial para los discípulos, que no parece llegar a buen puerto. En el centro de toda esta problemática: la identidad de Jesús y en particular su mesianismo.

Desvelamiento progresivo del secreto

No es casualidad que Marcos ponga delante de la confesión* de Pedro las curaciones de un sordomudo y de un ciego, que termina viendo nítidamente: ambas son figura del Pedro que proclama: «Tú eres el Cristo» (8,29). Por primera vez, parece que el secreto es desvelado por un hombre. Pero inmediatamente Pedro se opone al destino lleno de sufrimientos de Jesús. La segunda parte del evangelio es una extensa catequesis para hacer comprender a Pedro, a los discípulos y finalmente al lector, que tienen que comulgar con el verdadero mesianismo de Jesús. Se trata de seguirle. Jesús dice a Pedro que desaparezca de su vista (8,33), que se ponga a sus espaldas, tras él. La subida a Jerusalén está ritmada por los tres anuncios de la

Pasión, seguidos los tres por la incomprensión: incomprensión de Pedro (8,31-33), incomprensión de los discípulos que se preguntan, a su espalda, quién será el mayor en el Reino (9,33-37), incomprensión de los hijos del Zebedeo deseosos de sentarse a la derecha y a la izquierda del Señor en la gloria (10,35-40). Tras cada una de las tres ocasiones viene una verdadera catequesis* por parte de Jesús: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (8,34). La imagen del camino se superpone, entonces, a la de la confesión. Un camino que pasa por el rechazo, el sufrimiento y la cruz: un Mesías débil y rechazado.

A lo largo de estos capítulos, hay una segunda vez en que el secreto parece desvelado, pero por el Padre, en una teofanía* semejante a la del bautismo, con una diferencia: se dirige, esta vez, no sólo a Jesús, sino a los discípulos Pedro, Santiago y Juan, y se integra al lector en esa experiencia. El Padre revela en ella, de nuevo, la filiación de Jesús, pero añade: «Escuchadle» (9,7). Ahí está toda la apuesta, y reaparece el embargo sobre la información, que sigue reservada hasta la cruz y la resurrección: «Y cuando bajaban del monte les ordenó que a nadie contasen lo que habían visto hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos» (9,9).

El secreto se sigue desvelando, sin embargo. La curación de un ciego (¡ciego, todavía!) precede a la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén (Mc 10,46-52). Extraña escena, porque el hombre grita: «¡Hijo de David, Jesús, ten compasión de mí!» e incluso lo repite cuando la gente le reprende ásperamente. Pero Jesús no se lo reprocha en absoluto. Notemos que, curado, el hombre «le seguía por el camino», imagen del perfecto discípulo. A continuación, son las gentes las que toman el relevo: «¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Bendito el reino que viene, de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas!» (Mc 11,9-10). Se está produciendo, sin embargo, un *quid-pro-quo.* La revelación es clara para el lector, pero indignante para los que se oponen a Jesús. Llegado al Templo, Jesús se enfrenta a los escribas en una serie de controversias y anuncia la ruina de Jerusalén.

El desvelamiento del secreto tiene lugar en una escena particularmente solemne: ante el sumo sacerdote que le pregunta: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?», Jesús responde: «Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo» (Mc 14,62). Aparecen aquí reunidos todos los títulos, y la perspectiva mesiánica asociada al origen celeste del Hijo del hombre constituye una blasfemia. El secreto sólo es desvelado por el mismo Jesús porque de ahí en adelante ya estaban jugadas todas las cartas: el sumo sacerdote desgarró su túnica y «todos juzgaron que era reo de muerte» (14,64).

Un último levantamiento del secreto lo hace el centurión al pie de la cruz: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (15,39). Un pagano tiene la última palabra sobre Jesús: representa a la comunidad cristiana que ha brotado entre los paganos, para quienes se escribió este evangelio. Un recorrido de este tipo, procediendo desde la proclamación del Reinado de Dios para acabar en la crucifixión del Mesías y del Hijo, era particularmente apto para estimular la esperanza de una comunidad cristiana víctima de persecuciones. Sigue siendo de actualidad para cualquier lector llamado a descubrir a Dios y su reinado no en la fuerza, sino en la débil humanidad del Hijo.

J.-M. P.

7.7. Marcos, un evangelio que concluye con un silencio

A diferencia de los otros evangelios canónicos*, que terminan con relatos de aparición de Jesús a sus discípulos, el de Marcos termina en la tumba de Jesús, abierta y vacía. Según la tradición manuscrita más fiable, el texto se cierra con el silencio y el miedo de las mujeres que habían ido al sepulcro.

Las mujeres en el sepulcro

La tradición de la visita al sepulcro, el día de Pascua, integra los siguientes elementos comunes a los relatos evangélicos: una visita de mujeres, al alba, el descubrimiento de la tumba vacía, el anuncio de la Resurrección por un mensajero (ángel o Jesús mismo), el envío en misión. He aquí el relato, según Marcos, de la visita de las mujeres al sepulcro:

Pasado el sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarle. Y muy de madrugada, el primer día de la semana, a la salida del sol, van al sepulcro. Se decían unas a otras: «¿Quién nos retirará la piedra de la puerta del sepulcro?». Y levantando los ojos ven que la piedra estaba ya retirada; y eso que era muy grande. Y entrando en el sepulcro vieron a un joven sentado en el lado derecho, vestido con una túnica blanca, y se asustaron. Pero él les dice: «No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado; ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde lo pusieron. Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de voso-

tros a Galilea; allí lo veréis, como os dijo». Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo... (Mc 16,1-8).

Es interesante observar las características propias del relato de Marcos. Las mujeres son de las que habían estado al pie de la cruz. ¿Por qué van al sepulcro? En Mateo, lo hacen para ver la tumba y, en Juan, María de Magdala va a llorar; pero en Marcos van para ungir el cuerpo. Primera extrañeza: ¿era perfectamente razonable haber esperado, todo el sábado y la noche siguiente, para proceder a ese homenaje? ¿Y más aún, para hacérselo a un cuerpo torturado y depositado en un sepulcro sellado? Suele decirse ordinariamente que se le había sepultado rápidamente, sin los cuidados habituales. Nada de eso aparece en el texto del enterramiento: Jesús es envuelto en una sábana y depositado en la tumba, y se hace rodar la piedra sobre la entrada del sepulcro; semejante entierro no tiene nada de provisional. Además, Juan habla de un enterramiento con los aromas que solían usarse (Jn 19,40). Nueva extrañeza: la piedra. Marcos introduce al lector en los interrogantes que se plantean las mujeres por el camino: «¿Quién nos retirará la piedra de la entrada del sepulcro?». ¿No podían haber pensado en eso antes, y llevarse la ayuda necesaria para ello? Cuando las mujeres descubren la piedra rodada, Marcos hace notar que era muy grande, pero no se preocupa para nada de decirnos cómo ha sucedido eso ni de describir la reacción de las mujeres. Ellas entran y encuentran a un ángel que parece estar esperándoles: el centro del relato lo ocupa el mensaje del ángel. Marcos no nos describe ni su llegada ni su partida. Lo importante es la proclamación del mensaje pascual.

La narración de Marcos plantea, por tanto, más de una pregunta en el plano histórico. Es sin duda el indicador de que hay que pasar de la historia al plano literario, de que hay que entrar en la dinámica y la dramática del relato: ¿qué quiere decirnos el relato? Las mujeres han sido testigos de la muerte en cruz de Jesús y de su enterramiento. Van al sepulcro no con la esperanza de encontrar un sepulcro abierto ni de encontrar al Resucitado. Al contrario, van obsesionadas por la muerte de Jesús, que ahora reposa en un sepulcro sellado. Su interrogante a propósito de la piedra, el subrayado del redactor y la mención de los aromas para honrar el cuerpo del difunto, todo ello, funciona en el sentido de una dramatización en torno a la muerte y a su impacto. Es el mensajero el que va a volver del revés la perspectiva. Se trata de un hombre joven, pero el color de su vestido blanco designa de dónde proviene (Mateo y Juan hablan de ángeles). Está sentado (señal de autoridad) a la derecha de la tumba (posición de honor: es un testigo privilegiado). Los co-

mentaristas se han preguntado sobre este «hombre joven»: ¿revestiría el mensajero celeste los rasgos de un catecúmeno dispuesto a proclamar la confesión* de fe de la Iglesia? La reacción de las mujeres va al unísono de lo que los discípulos o los oyentes de Jesús sintieron ante sus palabras y sus gestos de poder (Mc 1,27; 10,24.32; 9,15; 14,33): extrañeza llena de temor ante la irrupción de lo divino en medio de los hombres.

En el centro de la escena se expresa el mensaje pascual en un contraste cautivador. Aparecen frente a frente: la búsqueda de Jesús «el nazareno» (expresión de Marcos) que ahora es «el crucificado» (este participio perfecto griego designa un estado y confiere a Jesús una especie de título); –es sabida la importancia de la cruz en el evangelio de Marcos, pero también en el kerigma* paulino, del que Marcos está aquí muy cerca–. Y frente a esta mención del Crucificado, aparece el anuncio de la Resurrección: ¡Ha resucitado! No está aquí. Es el movimiento de la primera predicación cristiana (cf. Hch 4,10). Y sólo después viene la mención del lugar, que está vacío. La tradición ulterior, perceptible a partir de Mateo, subrayará más la importancia de la tumba vacía como signo, y la apologética cristiana abusará de esta escena para convertirla en una prueba de la resurrección. Aquí, la revelación pascual es proclamada en el sepulcro. La fe no nace de la constatación de una tumba abierta y vacía (véase en Juan la reacción de María de Magdala: se han llevado de la tumba al Señor; o el rumor de un robo del cuerpo en la tradición mateana), sino de una revelación y de las apariciones de Cristo.

Viene, luego, el envío en misión: tienen que llevar la noticia a Pedro y a los discípulos retomando el camino de Galilea donde había comenzado el itinerario de Jesús en el evangelio según Marcos. Es en los caminos de la misión donde se encontrará en adelante al Resucitado. Pero el final es sorprendente: temor, huida y silencio. El temor es el indicador del misterio que está revelándose. Pero, ¿la huía? ¿Y el silencio? Captamos qué diferente es este final si leemos los otros relatos de Mateo, Lucas y Juan: María o las otras mujeres salen corriendo a anunciar la noticia a los discípulos. Es en la totalidad del relato de Marcos donde hemos de buscar la respuesta. El Evangelista no ha cesado de subrayar la incomprensión de los discípulos ante el mesianismo y el destino de Jesús, en particular ante su sufrimiento y su cruz. Pedro el primero y también los otros discípulos tenían espesa la inteligencia y endurecido el corazón. En Getsemaní se durmieron, todos huyeron cuando le apresaron. «Un joven le seguía [una especie de icono del discípulo o del catecúmeno] cubierto sólo de un lienzo; y le detuvieron; pero él, dejando el lienzo, se escapó desnudo» (Mc 14,51-52). Hay que notar que inmediatamente después Marcos menciona a Pedro, ¡que había seguido a

Jesús «de lejos»! (15,41). Las mujeres, ellas sí, asistieron a la crucifixión, ellas «que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén» (15,41). Se esperaría que el Evangelista diera un tratamiento privilegiado a estas mujeres; la tradición va, por lo demás, en este sentido: ellas corren a llevar la noticia. ¿Había una perícopa de este tipo en el texto de Marcos, actualmente perdida? Una cosa es segura: el evangelio según Marcos termina en el silencio (que el final sea el corto o el largo es secundario). No debió ser un silencio total, y el lector lo sabe perfectamente hoy que ya conoce los relatos de apariciones. Ese silencio subraya en el plano literario la incapacidad de todos los humanos para penetrar el misterio de muerte y vida de Jesús: varones, mujeres, discípulos, todos son como ciegos o como gentes reducidas al silencio. Después de la transfiguración, los discípulos se preguntaban unos a otros qué significaba eso de «resucitar de entre los muertos» (9,10). Aquí las mujeres están fuera de sí y guardan silencio, señal de la huella del misterio sobre ellas. Es el Resucitado el que se dará a conocer por los caminos de la misión.

El final canónico

Las ediciones anotadas de la Biblia mencionan diversos finales al evangelio según Marcos: un final largo, llamado canónico* (Mc 16,9-20) o un final corto. El final largo, aportado por algunos manuscritos antiguos, fue compuesto probablemente para tapar el lado abrupto del evangelio y llenar el vacío de un relato que se detenía sin llegar a las apariciones. Algunos piensan que primitivamente Marcos incluía un relato de aparición, especialmente a Pedro. De hecho, ningún manuscrito apoya esta suposición. En el siglo IV Eusebio de Cesarea dice que los «ejemplares exactos» de los manuscritos que tenía a su disposición terminaban en el silencio de las mujeres (Mc 16,8) y que lo que sigue (el final largo) falta en casi todos los ejemplares. En el mismo sentido van los testimonios de Jerónimo, los unciales mayúsculos (Sinaítico y Vaticano, del siglo IV), muchas versiones y los Padres*. Sin embargo, el final llamado canónico* (16,9-20) forma parte del texto actual del Nuevo Testamento: está atestado ya por Ireneo en el siglo II y también por el *Diatesaron* de Taciano. Data quizá del comienzo del siglo II y es un testimonio del cristianismo antiguo, pero no es de la mano de Marcos. Esta es la conclusión que hay que sacar a partir de diversas razones (crítica textual, estilo, y otros motivos): por ejemplo, la expresión «el primer día de la semana», en el versículo 9, ya no designa la fecha de la visita al sepulcro, sino la de la Resurrección de

Cristo. La tradición posterior en Justino y Clemente de Alejandría atestigua este motivo. [*véase* p. 570].

La composición de este final canónico es clara y dinámica: en tres olas sucesivas, el Resucitado se aparece a María de Magdala, luego, a dos discípulos que van de camino y, finalmente, a los Once. Lo que subraya el redactor cada una de las tres veces es la incredulidad: no creen a María, tampoco creen a los discípulos, y Jesús reprocha a los Once su incredulidad. Sin embargo, la incredulidad, atestiguada por la tradición evangélica, recae aquí no sobre el Resucitado en sí mismo, sino sobre el portador del mensaje, con una iluminación de las consecuencias de la fe o de la incredulidad que se dé a la proclamación evangélica: la salvación. Materia para interpelar a los lectores, a la comunidad cristiana. Sobre este punto, este final largo prolonga acertadamente la dinámica del evangelio, que había insistido tanto en la incredulidad de los discípulos. Otro punto de esta prolongación es el universalismo de la predicación subrayado mediante tres términos: «todo el mundo, toda la creación, por todas partes» (Mc 16,15.20).

El final canónico menciona, a continuación, una serie de signos que seguirán a la invocación del nombre de Jesús: los dos primeros prolongan el obrar de Jesús (la expulsión de demonios) y de la primera comunidad cristiana (la glosolalia* en los Hechos de los Apóstoles). La serpiente que ahora será inofensiva remite también a una promesa de Jesús (Lc 10,19, en vinculación con el demonio). El veneno, por su parte, era utilizado en las condenas a muerte y en las persecuciones: es un motivo conocido en la literatura apócrifa. Finalmente, la imposición de manos a los enfermos. Es preciso subrayar la extensión de estos signos a todos los creyentes y no sólo a los apóstoles: es una señal de antigüedad. El final culmina con la entronización de Jesús, elevado al cielo (como Elías) y sentado a la derecha de Dios. La temática es cercana a la de Lucas. Y, al mismo tiempo, la predicación se extiende por todas partes, colaborando el Señor con ellos y confirmando la Palabra con los signos que le acompañaban.

J.-M. P.

8
Mateo

La tradición cristiana del siglo II *atribuye al apóstol Mateo el evangelio más leído en las Iglesias antiguas. Algunos identifican a este Mateo, un publicano, con el Leví de los otros evangelios (véase Mt 9,9; 10,3 y Mc 2,14). Pero el autor se da a conocer sobre todo por su obra, como en esta noticia: «Así, todo escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos es semejante al dueño de una casa que saca de su arca cosas nuevas y cosas viejas» (Mt 13,52). Especialista judío en la Ley* y los Profetas (escriba), se ha hecho cristiano (discípulo del Reino), y responsable de una Iglesia* (dueño de una casa). Con un equipo (todo escriba), ha puesto su ciencia del Antiguo Testamento al servicio del mensaje de Jesús. Su evangelio contiene cosas viejas, las tradiciones de Jesús, y cosas nuevas, una forma de organizar y de completar esas tradiciones para iluminar una situación nueva.*

8.1.
Mateo:
AUTOR Y DESTINATARIOS

PARA elaborar su obra, Mateo se sirvió del evangelio* según Marcos y de un documento que reunía palabras de Jesús y algunos relatos. Los especialistas llaman «fuente Q*» (del alemán *Quelle*, fuente) a este documento hoy desaparecido, al que también Lucas tuvo acceso. Mateo utilizó también tradiciones propias de su Iglesia*, por ejemplo la parábola de los obreros enviados a la viña (Mt 20,1-16). Esta hipótesis es contestada a veces. Pero no habría que situar demasiado pronto la redacción de Mateo, porque refleja una Iglesia con corrientes complejas, fruto de una historia bastante extensa. Parece que el evangelio según Mateo se publicó bajo los auspicios de la Iglesia de Antioquía de Siria, hacia el año 90, unos veinte años después de la destrucción de Jerusalén y de su Templo, acontecimiento del que hay huellas en el texto (Mt 22,7; 24,1-2).

Esta Iglesia incluía herederos de Pablo, que deformaban su pensamiento pretendiendo que Jesús había abolido la ley* (Mt 5,17-19). Por el lado opuesto, había gentes fieles a Santiago, el hermano del Señor. Vinculados a los fariseos*, seguían minuciosamente las reglas judías (Mt 23). Estaban poco abiertos a los paganos*, recordando que Jesús no había sido enviado «más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24). Entre ambos extremos Mateo prefiere el círculo de los que se gloriaban de seguir a Pedro. Éste se había señalado, a pesar de Pablo, por una actitud moderada frente a las corrientes opuestas. Mateo comparte su moderación y, en filigrana, deja que se expresen los distintos círculos.

Su evangelio defiende a los insignificantes, a los niños y a los que lo pasan mal. Esta ternura contrasta con una severidad extrema para con los que hacen sentir su poder, es decir, los profetas y escribas que actúan en la Iglesia (Mt 7,15-23). Reprobando su autoritarismo, el Evangelista querría ver en ellos modelos; pero «dicen y no hacen» (Mt 23,3).

Las tensiones entre las corrientes existentes en la comunidad y las críticas contra los jefes se focalizan en el problema de la ley: ¿con-

siste la vida cristiana en la fidelidad a una ley? ¿Equivale esa ley a la ley de Moisés, tal y como los escribas concretan sus obligaciones a partir de «la tradición de los antepasados» (Mt 15,1-6)?

El Jesús de Mateo fustiga la hipocresía de una religión reducida a una casuística sin alma (Mt 23,23-24). Se trata de un conflicto de autoridad: los fariseos, el movimiento judío más influyente, y los escribas, intérpretes de la ley, se han hecho responsables de una complejidad de reglas con las que someten a las gentes sencillas a su poder. Pero el ataque se dirige también a los jefes cristianos inclinados a esa misma deriva (Mt 23,1-11).

Por el contrario, en materia de una justa práctica de la ley, los discípulos deben superar a los escribas y fariseos (Mt 5,20), y el hijo que dice no, pero finalmente «hace la voluntad del padre» es mejor que quien dice sí, pero no hace nada (Mt 21,28-32). El verbo «hacer» tiene en Mateo una fuerza particular. Doctor o simple discípulo, todos tienen un mismo objetivo, dice Jesús: «hacer la voluntad de mi Padre que está en los cielos»(Mt 7,21). Ahora bien, esta insistencia en el hacer es propia del alma del judaísmo* fariseo, para el que la religión auténtica es menos un pensar justo que un hacer justo. ¿Dónde situar, entonces, la línea divisoria?

Para el Evangelista, la autoridad de Cristo suplanta a la de los escribas y ella sola se impone en materia de interpretación de la ley. El sermón de la montaña (Mt 5–7) preconiza la búsqueda de la intención profunda de los mandamientos, una práctica envuelta en misericordia y atención a aquellos a quienes las leyes podrían aplastar. La interpretación de Jesús sí es de recibo, porque él mismo se implicó en ella como maestro «manso y humilde de corazón» (Mt 11,18-30), haciendo realidad, él mismo, las bienaventuranzas (Mt 5,3-10). Mateo construyó su evangelio en torno a cinco sermones en los que Jesús habla como un maestro a sus discípulos. Pero también como el Mesías* que juzgará a la Iglesia y a la humanidad, según el único criterio del amor puesto en práctica con los desheredados de la vida (Mt 25,31-46). Pero este criterio tampoco es ajeno al pensamiento fariseo: «No hagas a nadie lo que a ti te desagrada: en esto consiste la ley entera. El resto no es más que su comentario» (Hillel) [*véase* p. 102].

Cl. T.

8.2.
Mateo: un evangelio para cristianos de origen judío

DIVERSAS tensiones dividían a los destinatarios del evangelio* según Mateo, y el Evangelista trabaja por reconciliarlas. A los ministros de su comunidad les reprocha un autoritarismo que les hacía semejantes a los escribas del partido fariseo* (Mt 23,1-11). En este animado debate, era la ley* mosaica la que estaba en juego, su lugar y su interpretación en la vida cristiana. Mateo acepta el carácter central del problema y, en el sermón de la montaña, presenta la autoridad de Jesús como la de un nuevo Moisés. Por comparación con Marcos y Lucas, se concluye, de esta insistencia, que el Evangelista se dirige a cristianos procedentes del judaísmo*, a quienes su entorno pone en tela de juicio a propósito de su relación con el judaísmo.

Según el texto del evangelio

Marcos siente la necesidad de explicar los usos y costumbres judíos a sus destinatarios romanos. Mateo, por su parte, sabe que sus lectores de Antioquía están al unísono con las directrices de los escribas. De hecho, los cristianos a los que se dirige son en su mayoría de origen judío. Observan el descanso sabático hasta tal punto que si sobreviene algún peligro deben orar para que su huida no la tengan que hacer un sábado (Mt 24,20): a la desgracia añadirían una infracción de la ley. En Mateo (12,1-8), los discípulos que arrancan espigas un sábado son excusados de bocetar el gesto de la recolección, porque tenían hambre y porque lo que Jesús exige es la misericordia. Pero eso no pone en tela de juicio al sábado en cuanto tal. En el

debate en que Jesús contrapone la pureza ritual en materia de alimentación y la pureza moral, Marcos aprovecha la ocasión para dejar bien sentado que Jesús «declaraba puros todos los alimentos» (Mc 7,19). Nada de eso en Mateo, para quien las prácticas rituales van a la par con las exigencias éticas: «Esto es lo que había que practicar, aunque sin descuidar aquello» (Mt 23,23), es la palabra que establece el orden.

¿Debían estos cristianos, como todo judío, entregar su tributo anual al Templo? A esta pregunta responde un relato sutil: el milagro del pez que ofrece a Pedro y a Jesús el monto de su contribución (Mt 17,24-27). En principio, dice Jesús, los cristianos están exentos, por sus relaciones nuevas con el Padre. En la práctica, «para no escandalizar» a los judíos, ¡que paguen! Es verdad que cuando apareció el evangelio según Mateo el Templo ya estaba en ruinas. Pero los romanos habían mantenido ese impuesto judío y entregaban el producto al templo de Júpiter capitolino. En esas circunstancias, la Iglesia mateana no cometía la bajeza de no ser solidaria con los vencidos.

No podía hacerlo si pretendía, de hecho, dar ejemplo de los valores judíos. El judío que busca ser «justo» a los ojos de Dios no se contenta con satisfacer las exigencias de la ley. Su justicia se expresa mediante la limosna, la oración y el ayuno. Estos tres pilares tienen su lugar propio en la comunidad de Mateo. El Evangelista realza su valor en el sermón de la montaña (Mt 6,1-18), a la vez que denuncia la práctica exhibicionista de algunos cristianos inclinados a rivalizar en piedad con otros círculos judíos. El justo prueba también su amor a Dios realizando «obras de misericordia» o «buenas obras». Aunque varían según las listas de los Sabios, incluyen la caridad para con los desnudos y los hambrientos, visitar a los enfermos, consolar a los afligidos por la muerte de algún ser querido. Pues bien, según Mateo, la misión de los cristianos es honrar a Dios y a la Iglesia* mediante la práctica de esas obras, que son las que servirán de criterio en el juicio final de la humanidad.

Los otros Evangelistas ignoran ese ambiente judío porque tienen en perspectiva otras culturas diferentes, y sólo la Iglesia mateana ha conservado esta orden de Jesús: «No toméis camino de gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,5-6). Se legitimaba así la opción de aquellos cristianos que centraban su esfuerzo misionero en los israelitas, aunque el Evangelista aspira a una mayor apertura. Efectivamente, según él, Jesús resucitado ordenó que su enseñanza llegara a «todas las naciones*», sin discriminación (Mt 28,16-20).

Por lo demás, esta Iglesia acoge a no-judíos, sobre todo mujeres. De ahí la inserción de cuatro figuras femeninas en la genealogía de

Jesús (Mt 1,1-18). Representarían a los extranjeros convertidos: Tamar, según la tradición judía, era siria; Rahab, cananea; Rut, moabita; Betsabé es designada por el nombre de su marido: Urías, hitita. El encuentro de la cananea con Jesús (Mt 15,21-28) tiene valor de anticipación; dibuja una Iglesia que ve en Jesús al Enviado de Dios a Israel y que, a la vez, integra a los no-judíos que confiesan* al Mesías de Israel.

Entre el judaísmo y este cristianismo, existe, por tanto, una íntima cercanía, y sucede a veces que el Evangelista recompone las palabras de Jesús para asemejarlas a máximas de los Sabios judíos. ¿Por qué, entonces, sólidos argumentos acusan a Mateo de «antijudaísmo»? ¿Hasta qué punto los ataques de Mateo brotan de un debate interno al judaísmo? El contexto histórico responde en parte a estas preguntas.

EN EL CONTEXTO HISTÓRICO JUDÍO

«Sobre tres cosas se sostiene el universo: sobre la Torá, sobre el culto y sobre la caridad» (Misná, *Pirqé Abot** I, 2; trad. de Carlos del Valle). Esta máxima judía, anterior al comienzo de nuestra era, encontró un cruel desmentido en el incendio del Templo, en agosto del año 70. Uno de los tres fundamentos desaparecía: el culto, es decir, los sacri-

DOCUMENTO

YABNÉ

La caída de Jerusalén ofreció una celebridad inesperada a la ciudad de Yabné (*Yamnia*, según el nombre griego), situada a 20 km. al sur de Tel Aviv. Según la leyenda Yojanán ben Zakkay, oculto en un ataúd, salió de la Jerusalén asediada y llegó al campamento de los romanos. Éstos habrían accedido a su petición de establecer en Yabné una academia de Sabios judíos. La realidad es que la fundación de esa «casa de estudio» se hizo a comienzos de los años 80 y que fue sobre todo Rabán Gamaliel II quien le dio auge entre los últimos años del siglo I y los primeros del siglo II. Escribas y maestros espirituales fueron allí a «hacerse discípulos», para usar un término querido a Mateo.

Residieran o no en Yabné, las generaciones de Sabios de los dos primeros siglos son llamados *tannaim** («repetidores»). Asimilando el final del Templo y del Estado, centraron su empeño en hacer de la ley de Moisés la base de las prescripciones prácticas en materia de derecho civil, criminal y religioso. Para llevar a cabo este proyecto, tuvieron que constituir una jurisprudencia a partir de las tradiciones anteriores, determinar qué libros debían considerarse como sagrados (el canon de las Escrituras) y comentar y coleccionar las homilías que habían alimentado la fe judía.

Este amplio trabajo desembocó, en el umbral del siglo III, en la promulgación de la *Mishná** (Misná), código central de las reglas de la vida judía, que en los siglos IV y V se enriqueció con la redacción del *Talmud**. Los escribas, saludados como rabís (título honorífico) se convertirían en rabinos (título de función). Del judaísmo antiguo se pasaba al judaísmo rabínico. Yabné fue su cuna.

ficios que sólo podían ofrecerse en el santuario de Jerusalén. Se hundía también el partido saduceo*, ya que su poder le venía de la supervisión del Templo, ahora destruido, y de su poder político, sin objeto en el presente, ya que Israel había dejado de ser un Estado. Sólo un partido sobrevivía a la *débacle:* el de los fariseos. Es el que iba a asegurar el renacimiento del judaísmo y otra forma de culto, precisamente en la época en que Mateo editó su evangelio.

En hebreo, el culto es «el servicio» a Dios. Mientras el Templo estuvo en pie en Jerusalén, este servicio se expresaba mediante la inmolación de animales. Pero ya desde antes del cataclismo, las homilías de los escribas o Sabios enseñaban que el verdadero servicio a Dios consistía en obedecer en todo momento su ley. Por los sacrificios que ofrecía, el creyente esperaba también la restauración de sus relaciones con Dios; y se saludaba al Templo como «el lugar en el que se expiaban las iniquidades de Israel». Pero, después de su destrucción, Yojanán ben Zakkay afirmaba: «Nosotros tenemos otra expiación, tan eficaz como aquélla. ¿Cuál? Las obras de misericordia, según lo que está dicho: «Misericordia quiero, no sacrificios» (Os 6,6).

Poco después del año 70, el sabio autor de esta sentencia, ben Zakkay, llevó a Yamnia (o Yabné) a especialistas que instituyeron una casa de estudio, una academia. Se reunieron allí escribas (o «doctores de la ley» o «Sabios»), fariseos y otras elites del judaísmo de en-

DOCUMENTO

LA BENDICIÓN CONTRA LOS *MINIM*

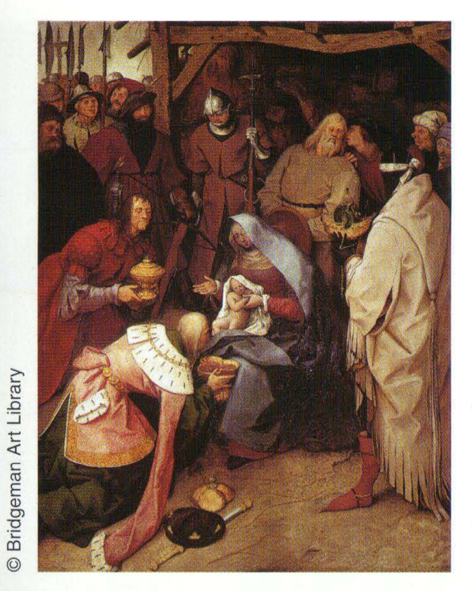
La oración judía de las Dieciocho Bendiciones (*Shemoneh Esreh*) incluía, al menos en Palestina, esta duodécima bendición: *No haya esperanza para los apóstatas. [...] Perezcan los nazarenos* y los minim* en un instante. [...] Bendito seas, Señor, que doblegas a los tiranos.*

Una anotación lacónica de la *Misná* (s. III) pretende que la bendición contra los *minim* apareció en Yamnia, a instigación de Gamaliel II (finales del siglo I). Según la opinión recibida, el texto se referiría a los cristianos: puesto que no podían maldecirse a sí mismos en esta oración pública, se verían por ello excluidos de las sinagogas*. Es verdad que los cristianos de la Iglesia de Juan sufrieron esta exclusión (Jn 9,22; 16,2) y que ya Mateo señala un comienzo de ruptura cuando indica que Jesús enseñaba «en *sus* sinagogas» (9,35).

Pero los investigadores siguen intrigados: los *minim* («sectarios», mejor que «heréticos») son judíos. Pero ¿quiénes son los *nazarenos*?: ¿una secta judía? ¿los cristianos judíos? ¿una secta judeo-cristiana? Hay que mantenerse prudentes en la contestación. En primer lugar, no se trata de *cristianos no-judíos*. Éstos dejaban indiferentes a los escribas. La palabra *minim* engloba grupos judíos, que podían ser muy diversos y que se veían fustigados porque se desligaban o se oponían al recentramiento teológico y disciplinar realizado por los Sabios de Yamnia. En este marco, los judíos cristianos, entre ellos la Iglesia de Mateo, se encontraban particularmente en la línea de mira.



El buen Pastor. Mármol, Museo del Louvre, París.
El frontal de este sarcófago del siglo III,
proveniente de Roma, está decorado con acanaladuras cuyo movimiento
evoca el agua viva y la resurrección. Cristo, bajo los rasgos del Buen Pastor (Jn 10),
está representado según los cánones de la estética greco-romana,
imberbe y eternamente joven.

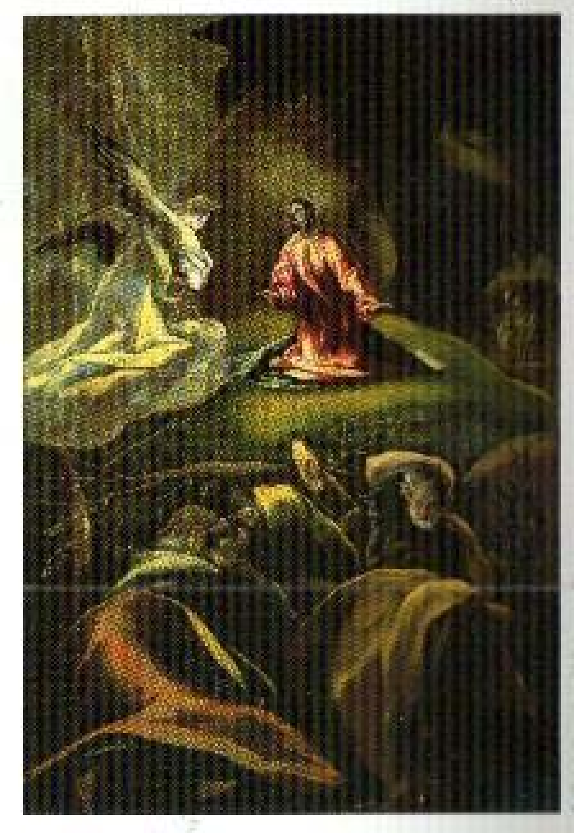


A la izquierda:
Adoración de los magos.
Pierre Bruegel el Viejo,
National Gallery, Londres.
La tradición apócrifa
habla de tres magos
a los que tiene por reyes.
El texto evangélico (Mt 2)
no proporciona esos detalles.

Abajo:
La vocación de san Mateo.
El Caravaggio,
Iglesia de San Luis de los franceses, Roma.
Mateo se dedicaba tranquilamente
a su oficio de publicano.
Su extrañeza al ser llamado
se lee en su rostro (Mt 9).

© Dagli

Arriba:
La Cena (detalle).
Andrea del Castagno,
convento de santa Apolonia, Florencia.
En esta disposición, clásica del Renacimiento
se ve a todos los apóstoles de frente,
salvo a Judas, a quien Jesús ofrece un bocado.
Pedro está a la derecha de Jesús.
Juan, más joven,
reposa sobre el pecho
del Maestro (Jn 13,25).



A la derecha:
Cristo en el huerto de los olivos.
El Greco,
Museo de Bellas Artes, Budapest.
La escena está representada
según la versión de Lucas:
Jesús, que teme a la muerte,
es reconfortado por un ángel (Lc 22,43).
Los apóstoles Pedro,
Santiago y Juan duermen.
Al fondo, a la derecha, llega el grupo
que viene a detener a Jesús.



A la izquierda:
Crucifijo (siglo XII),
Braunschweig, Alemania.
El Cristo de los crucifijos románicos
está despierto, vestido,
y sus brazos en horizontal
abrazan el mundo.
La imagen expresa a la vez
el sufrimiento y la gloria.

Abajo:
La Resurrección. Fresco
Capilla de san Sebastián,
Lanslevillard (Saboya).
Los artistas han representado
a menudo el momento
de la Resurrección.
Los textos evangélicos
sólo muestran sus efectos.

Arriba:
Nuevo Testamento, Codex Sinaiticus.
Parchemin (siglo IV).
British Museum, Londres.
Con el *Vaticanus*, este manuscrito escrito en letras mayúsculas es el testimonio más antiguo conocido que reproduce la totalidad del Nuevo Testamento. Fue descubierto en el monasterio Santa Catalina del monte Sinaí.

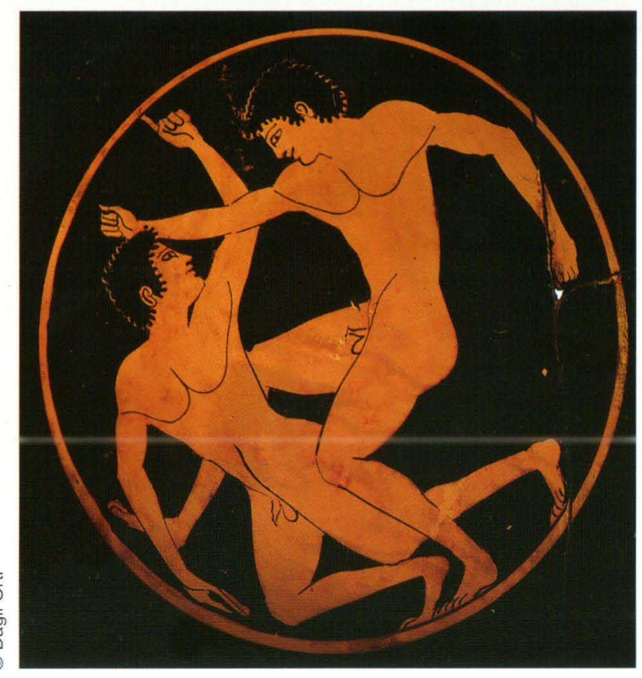


A la derecha:
Nuevo Testamento,
Papiro P^{52} (hacia el año 125 d.C.).
John Rylands Library,
Manchester, Gran Bretaña.
Es el fragmento más antiguo que se conoce del Nuevo Testamento. Escrito recto verso, reproduce algunos versículos del capítulo 18 de Juan.



Arriba: *Nave cargada de mercancías.* Mosaico, Ostia Antigua, Italia.
Los barcos cargados de mercancías aceptaban por un precio módico
a algunos viajeros con derecho a agua potable.
Pablo y sus compañeros surcaron el Mediterráneo en naves de este tipo.

Abajo: *Dos gimnastas luchando.* Detalle de una copa, Museo del Ágora, Atenas.
Los juegos del estadio eran muy populares en el mundo griego.
Llegaron a introducirse incluso en Jerusalén. Pablo alude a ellos en sus cartas (1 Co 9).
Los atletas competían desnudos,
lo cual suscitaba la reprobación de los judíos observantes.

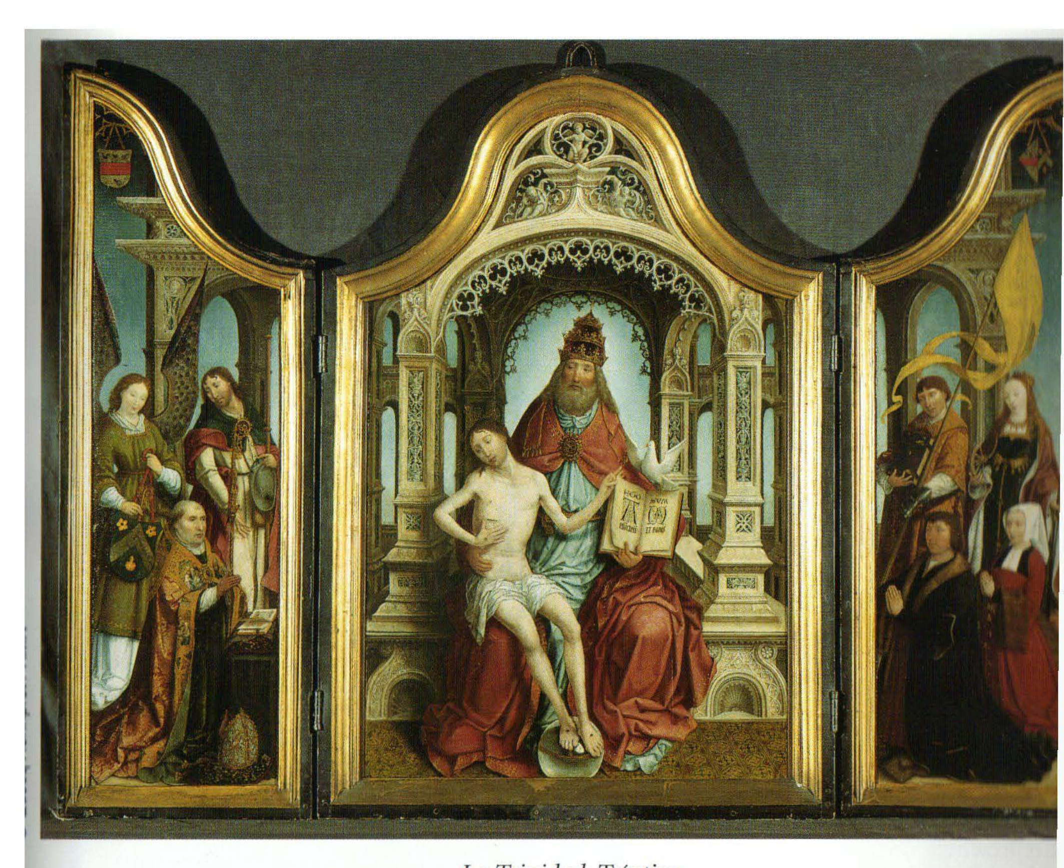




Estatua de Artemisa. Mármol, Museo de Selcuk-Éfeso, Turquía. Identificada con la Diana romana, la Artemisa griega había sufrido el influjo de las religiones orientales de fecundidad, y por eso tenía numerosas mamas. Pablo tuvo dificultades con los orfebres que fabricaban reproducciones del templo de Artemisa en Éfeso, una de las siete maravillas del mundo (Hch 19).



Cristo glorioso, rodeado de los símbolos de los cuatro evangelistas. Piedra (siglo VII), antigua abadía de Jouarre (Seine-et-Marne).
La almendra, o mandorla, expresa la gloria del Resucitado.
Éste está rodeado de cuatro vivientes alados, símbolos de los cuatro evangelistas, tomados de Mesopotamia a través del libro de Ezequiel (1,10).
La atribución se hizo teniendo en cuenta el comienzo de cada obra.
Un hombre para Mateo: la genealogía humana de Jesús.
Un león para Marcos: la predicación de Juan Bautista en el desierto.
Un toro para Lucas: el sacrificio de Zacarías en el Templo de Jerusalén.
Un águila para Juan: el Verbo de Dios procede del cielo.



La Trinidad. Tríptico.
Jean Bellegambe (siglo XVI), Museo de Bellas Artes, Lille.
A partir de finales de la Edad Media, los artistas se atrevieron a representar la Trinidad, contraviniendo así el mandato bíblico de no hacer imágenes de Dios (Ex 20,4).
Los Reformadores reaccionaron vivamente contra esta práctica.
El Padre es un anciano que lleva tiara y sostiene sobre sus rodillas al Hijo con las señales de las llagas de la Pasión. La representación del Espíritu Santo se inspira en la escena del bautismo de Jesús en el Jordán, donde se manifestó «en forma de paloma» (Mt 3,16).
Según la costumbre medieval, en los paneles laterales están representados los donantes y sus santos protectores.

Arriba:
La conversión de san Pablo (siglo XIV),
Monasterio de Decani, Serbia.
Se representan tres escenas:
Pablo pidiendo credenciales
para perseguir a los cristianos de Damasco;
en el camino se ve envuelto por la luz
y cae por tierra; ciego,
es conducido de la mano
hasta Damasco (Hch 9).



A la derecha:
La conversión de san Pablo.
Ludovic Carrache (finales del siglo XVI),
Pinacoteca de Bolonia, Italia.
El ideal de la caballería influyó
en la representación de la escena.
El caballo de Pablo y los otros caballeros
hicieron su aparición
en el arte de la Europa occidental
a partir del siglo XIII.



© Giraudon



© Giraudon

A la izquierda:
Santa María Magdalena. Piedra, colegiata de Écouis (Eure).
A veces se ha confundido a la pecadora de largos cabellos
de la que habla el texto evangélico con santa María Egipcíaca,
a la que descubrió desnuda el eremita Zósimo hacia el año 400.

A la derecha:
San Juan Bautista.
Piedra, pórtico norte de la catedral de Chartres.
El precursor es reconocible por su silueta ascética,
su larga barba y su vestido de piel de camello (Mc 1,6).
Lleva un cordero a la altura del pecho que recuerda
lo que dijo sobre Jesús: «He ahí al cordero de Dios» (Jn 1,29).



Melquisedec. Mosaico del siglo VI (detalle), iglesia de San Vital, Ravena, Italia.
La función misteriosa de Melquisedec, sacerdote rey de Salem (Gn 14,18),
prefigura, según la carta a los Hebreos, el sacerdocio de Cristo (He 7).
Los artistas antiguos y medievales lo representaron en la actitud
de un sacerdote cristiano celebrando la misa:
las ofrendas depositadas sobre el altar evocan el pan y la copa eucarísticos.

¿MATEO ANTIJUDÍO?

Pilato condenó a Jesús, dice Marcos, porque los notables del Sanedrín* le empujaron a ello: «Los sumos sacerdotes incitaron a la gente» (Mc 15,11). Mateo extiende las responsabilidades: «Todo el pueblo respondió: "¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!"» (Mt 27,25). La historia se armó con este versículo para deducir de él que los judíos, deicidas, invocaron sobre ellos una maldición cuyos justos ejecutores serían los cristianos. Se olvidaba que en sana teología cristiana y judía, nadie puede ser deicida: ¿quién podría matar al Inmortal? Además, ese versículo de Mateo ha sufrido distorsiones desastrosas.

En primer lugar, en el Evangelista, la palabra «pueblo» no designa al conjunto de los judíos. No incluye ni a «las multitudes», dubitativas respecto a Jesús, ni a «las ovejas perdidas de Israel», mal guiadas, a quienes Jesús se dirigía prioritariamente. La palabra «pueblo» (en griego *laos*), implica en Mateo una dimensión jurídica, como cuando habla de los «ancianos del pueblo». En otras palabr los administrados (el «pueblo») por l «ancianos» y por los sumos sacerdotes dejaron arrastrar en la condena de Jesús. segundo lugar, la fórmula «¡Su sangre sob nosotros y sobre nuestros hijos!» no tie nada que ver con una automaldición q determine el futuro. Dice simplemente est en nuestra sentencia comprometemos más querido para nosotros, nosotros mi mos y nuestra familia.

La opinión pública soporta que español critique a España, porque al fin y cabo habla desde dentro de una comu dad de destino. Pero es mucho más retice te si esa crítica la hace un extranjero. Pu bien, el antijudaísmo que se reprocha Mateo viene de dentro. Convencido de q el futuro del judaísmo reposa sobre el me saje de Jesús, Mesías de Israel, Mateo int pela a sus hermanos judíos que confían el renacimiento que se estaba producien en el ámbito de los Sabios de Yebné. virulencia (sobre todo en Mt 23) indica sentimiento de decepción.

tonces. Levantando acta del final del culto y de la autonomía política, se dedicaron, durante largos años, a concretar una orientación que se iba esbozando desde bastante tiempo atrás: la ley mosaica sería el único punto de convergencia del judaísmo. Para que esta ley iluminara la vida cotidiana hasta en sus detalles, era necesario actualizar su sentido, legislar, recopilar y completar las tradiciones interpretativas forjadas por los escribas.

Sin duda alguna, los fariseos tuvieron un papel preponderante en esa tarea. Pero nos equivocaríamos si pensáramos que impusieron sus propias ideas. Su intento se orientaba, más bien, a clasificar y organizar las tradiciones que podían recibir la adhesión de una mayoría, incluso adoptando, a veces, determinadas tradiciones de los saduceos, sus adversarios. A la vez, excluirían de golpe ciertas interpretaciones de la ley que, defendidas por grupos demasiado específicos, no podían contar con el asentimiento general. Eliminarían así las opiniones y las prácticas de los círculos bautistas*, cristianos, esenios*, y de cualquier movimiento demasiado mesiánico. Estas corrientes serían consideradas desde entonces como sectarias y designadas globalmente con la palabra hebrea *minim* («gentes parti-

culares»). Enseguida, la liturgia de la sinagoga ahondaría la fosa insertando en su oración una «bendición contra los *minim*».

Mateo contesta la reorientación que se estaba realizando en Yabné. Para él, es a Jesús a quien Dios había encomendado esa renovación. Por una parte, la ruina de Jerusalén, pulverizando las instituciones judías, sancionaba, a su parecer, la eliminación de Cristo. Por otra parte, ¿qué crédito conceder en el presente a los escribas y a los fariseos, que en otros tiempos se habían mostrado tan sordos al Mesías? Ahora existe «otro pueblo (*ethnos*)» (Mt 21,43), la Iglesia compuesta de judíos y no-judíos, a quien le corresponde hacer que fructifique la herencia de la Ley y de los Profetas, escuchando a una única autoridad: Jesús, Mesías de Israel. Para los Sabios de Yabné esta postura reflejaba perfectamente el orgullo de los *minim*. A decir verdad, Mateo predica que la misma Iglesia será juzgada por sus frutos y se compromete a una real competición en la que le corresponderá a Dios ver cuál de los dos campos haya producido más fruto.

Si el historiador tiene que admirar el monumento espiritual que se construyó en Yamnia, es indudable que también algunos cristianos de Antioquía quedaran seducidos por esa realidad. En este caso, el antijudaísmo virulento que Mateo atribuye a Jesús estaría orientado a frenar esa seducción. Además, teniendo en cuenta las fuentes judías, los escribas de Yabné se habrían esforzado por reconquistar el poder socio-político que había tenido sobre el mundo judío el Sanedrín de Jerusalén. El autoritarismo que el Evangelista denuncia en su propia comunidad, en algunos de sus responsables, muestra que la tentación es contagiosa. Viéndose entre esos dos fuegos, Mateo propone un autorretrato de Jesús, modelo de todo el que tenga la misión de interpretar la ley: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré descanso» (Mt 11,28).

CL. T.

8.3. CONCEPCIÓN E INFANCIA DE JESÚS SEGÚN MATEO

LAS tradiciones evangélicas comienzan con la predicación de Juan el Bautista y con el bautismo de Jesús (Mc 1; Hch 1,21-22). Sin embargo, Mateo y Lucas ponen como prefacios de sus libros dos capítulos sobre la infancia de Jesús, episodios sobre los que ya no vuelven en el resto de sus obras. En estos dos evangelios de la infancia se reconoce el influjo de los autores griegos y romanos a quienes les gustaba recoger las leyendas relativas a sus grandes hombres (con el estribillo: «ya cuando era pequeño...»). En vano nos empeñaríamos si quisiéramos armonizar las informaciones históricas que ofrecen los dos evangelios* de la infancia. Sus convergencias se limitan a esto: la concepción virginal de Jesús, el nombre de José, la mención de Belén como lugar del nacimiento y de Nazaret como lugar de residencia de la familia del niño. [*véase* p. 61].

SEIS SECUENCIAS

Los dos primeros capítulos de Mateo retoman a sus expensas el género legendario, ya que el Evangelista bebe en las formas literarias del Antiguo Testamento, como la forma Anunciación, por ejemplo, y sobre todo, mete a sus lectores en las vías del *midrás**. Este derivado del verbo hebreo *darash* («investigar, escrutar») incluye, por una parte, el proceso del sabio (escriba) que escruta la Escritura antigua para extraer de ella el sentido actual y, por otra parte, el producto de su trabajo; lo mismo que la palabra «comentario» incluye a la vez la actividad del comentarista y la publicación de su estudio. Es tanto como decir que estos dos primeros capítulos de Mateo tienen un estatuto muy particular. Se orientan, por una parte, a enraizar a Jesús en la historia de Israel, tal y como se dibuja en la Biblia y en las leyendas judías que la prolongan; pero, por otra parte, el evangelio

de la infancia constituye lo que un director de cine llamaría secuencia-anunciadora, que incluye por adelantado toda la misión de Jesús. Las seis secuencias que se suceden en el relato explotan esta doble perspectiva.

La genealogía (Mt 1,1-17)

La genealogía de Jesús que abre el evangelio según Mateo, pone en cabeza dos nombres: el de David, porque el Mesías* esperado debía ser de su linaje (cf. 1 Cro 17,10-14) y el de Abrahán, puesto que la misión de Jesús debe traer a «todas las gentes» (Mt 28,19) la bendición universal prometida al patriarca (Gn 12,3). De esta forma toda la historia de Israel «se cumple» (llega a su cumplimiento) en la persona de Jesús. Pero esta genealogía desborda su marco convenido. En primer lugar, su título (literalmente *Libro del origen de Jesús Mesías*) remite a las últimas palabras del evangelio: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20). De esta forma, para el autor, la historia del mundo, desde el origen al final, se concentra y se despliega en la persona de Jesús. En segundo lugar, cuatro mujeres se insinúan en este catálogo masculino: Tamar, Rahab, Rut y la mujer de Urías (Betsabé). Mateo habría podido mencionar a grandes figuras de la Biblia, como Sara o Raquel. Prefirió incluir a extranjeras (según las leyendas judías), a no-judías. Según los co-

REFERENCIA

LAS GENEALOGÍAS

En el judaísmo antiguo, comenzando por la misma Biblia, las genealogías tienen valor de carnet de identidad. Pero el árbol genealógico, de ordinario paterno, puede bifurcarse hacia ramas colaterales, y corresponde al genealogista elegir el antepasado que el descendiente quiere tener como valedor. Así, la ascendencia de Jesús, en Mateo, parte de Abrahán, mientras que en Lucas llega hasta Adán (Lc 3,23-38). Estas dos listas no coinciden; la primera insiste en la línea regia, la segunda sólo cita a un rey e integra nombres de profetas. Las dos están esquematizadas: 3 veces 14 generaciones en Mateo; 11 veces 7 generaciones en Lucas.

Es tanto como decir el carácter artificial de esas genealogías y la diversidad de sus orientaciones. En efecto, a diferencia del entusiasmo que actualmente sienten no pocos por su genealogía, las listas judías antiguas no ponían el acento necesariamente en la generación biológica y en el cuadro familiar estricto. Su finalidad era fundamentar derechos. Podían referirse, en consecuencia, a clanes y tribus e invocar un proceso de adopción –como en el caso de Jesús (Mt 1) que entra en el linaje de David gracias a su adopción por José– o un proceso de «naturalización», como en el caso de la descendencia de Rut la moabita (Rt 4). Las genealogías tribales servían eventualmente para legitimar reivindicaciones de bienes raíces. En las fiestas, los peregrinos consultaban los archivos del Templo para poner al día su genealogía. El caso personal de Flavio Josefo (*Vida*, I, 4-6) confirma el cuidado con que los sacerdotes* velaban por su genealogía para dar fundamento a sus derechos, especialmente en materia de diezmos, y para evitar uniones matrimoniales no apropiadas. Como lo hace Mateo a propósito de Jesús, algunos judíos de aquel tiempo eran capaces, al parecer, de establecer su ascendencia davídica.

REFERENCIA

SAN JOSÉ EN LA BIBLIA

En el cuerpo de los evangelios, Jesús aparece designado como el hijo del *tekton* (Mt 13,55). Esta palabra griega, traducida normalmente por «carpintero» englobaba diversas ramas artesanales (albañilería, trabajo del hierro forjado, de la madera). Quien ejercía este oficio tenía un status social honorable.

Los evangelios de la infancia, de Lucas y Mateo, son los únicos que dicen el nombre de este *tekton*: José. Ambos declaran que por iniciativa de Dios mediante su Espíritu creador (véase Gn 1,2), María se encontró embarazada de Jesús antes de convivir con su prometido (Mt 1,18; Lc 1,26-38). Convienen en decir que Jesús nació en Belén, pero que José desarrolló su vida en Nazaret. Según Lucas, José llevó a María encinta desde Nazaret a Belén debido a un censo (Lc 2). Al contrario, según Mateo, José vivía en Belén (Mt 2,1), pero después del exilio en Egipto prefirió retirarse a Nazaret (Mt 2,22-23).

Este lugar de su nacimiento subraya que Jesús es el Mesías, Hijo de David, puesto que vino al mundo en «la ciudad de David» (Lc 2,11; Mt 2,5). En sus genealogías (Mt 1; Lc 3,23) y en sus comentarios (Lc 1,26; 2,3; Mt 1,20), Lucas y Mateo sostienen que José pertenecía al linaje de David, y que al adoptar legalmente a Jesús le convirtió en Hijo de David.

Ninguno de los dos Evangelistas saben nada más de José. Lucas dice que era hijo de Helí (Lc 3,23). Mateo le cree hijo de Jacob (Mt 1,16), y hace sospechar que quiso hacer, con eso, una armonización con el patriarca José, hijo de Jacob (Gn 37–50). Si ese patriarca fue «el soñador» (Gn 37,19) no tiene nada de extraño que Mateo redacte en forma de sueño el anuncio divino que se le hace al prometido de María (Mt 1,18-25). Las leyendas judías alababan la honradez y la castidad del patriarca José. Mateo, por su parte, ve en este nuevo José al «hombre justo» (Mt 1,19), porque aunque la ley le demandaba repudiar a su prometida encinta prefirió entregarse al designio enigmático de Dios.

mentaristas, representan a los «parroquianos» de la Iglesia de Mateo en los años 80.

La lista se organiza de forma que se totalizan 3 veces 14 generaciones (Mt 1,17). Entre distintas interpretaciones, se constata en esto el influjo de los apocalipsis* judíos a quienes les gusta trocear la historia en periodos predeterminados. Este simbolismo aritmético destila la idea de que Dios tiene un plan legible y de que, según esta genealogía, con Jesús se cumple la plenitud de los tiempos.

El anuncio a José (Mt 1,18-25)

El anuncio que se hace a José del nacimiento de Jesús es deudor del estereotipo «anunciación», frecuente en el Antiguo Testamento (por ejemplo Jc 13). Esta forma literaria es enriquecida por otra, la del sueño, ya que el homónimo patriarcal de José era «el soñador» (Gn 37,19), y cumple aquí varias funciones. [*véase* vol. I, p. 112]. En primer lugar, revela al lector que, por el Espíritu Santo, la génesis de Jesús brota de un acto creador de Dios (véase Gn 1,2) y que, al adoptar al niño que va a nacer, José le introduce legalmente en el linaje de David.

Al mismo tiempo, toda la secuencia está como irradiada por el vocabulario del oráculo de Isaías que, según la Biblia griega (Is 7,14), anunciaba que el Mesías nacería de una virgen. Profecía que se cumplirá en el nacimiento de Jesús. Pero existía también una leyenda judía según la cual Dios se había aparecido en sueños a Amram, el padre de Moisés, para anunciarle que su hijo sería el liberador de Israel (Flavio Josefo, *Antigüedades judías* II, 210-216). José desempeña aquí el papel de Amram, pues, según las secuencias siguientes, Jesús es el nuevo Moisés, salvador y legislador, enviado a Israel.

El niño que va a nacer es sobre todo el Mesías, el Emmanuel* prometido por Dios al rey Ajaz. Aparece aquí la primera cita de cumplimiento del Evangelista, literalmente: «Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel, que traducido significa: "Dios con nosotros"» (Mt 1,23). [*véase* p. 166].

La Biblia griega eligió la palabra «virgen» («mujer joven» en el hebreo original), lo que permite al Evangelista fundamentar en la Escritura la concepción virginal de Jesús, pero también esbozar por adelantado la plena personalidad de Cristo. Efectivamente, este a quien la profecía llama «Dios con nosotros» es el que dirá al finalizar el evangelio: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20); la expresión *Yo soy* es uno de los nombres bíblicos de Dios. Además, la expresión «le pondrán por nombre», que es un retoque de Mateo a la profecía, extiende a todas las naciones el futuro reconocimiento de Jesús como Emmanuel. [*véase* vol. I, p. 295].

La visita de los magos (Mt 2,1-12)

El relato de la visita de los magos multiplica los símbolos que anuncian el destino de Jesús y muestran que en él se cumplen las Escrituras. He aquí el texto:

Nacido Jesús en Belén de Judea, en tiempo del rey Herodes, unos magos que venían del Oriente se presentaron en Jerusalén, diciendo: «¿Dónde está el rey de los judíos que ha nacido? Pues vimos su estrella en el Oriente y hemos venido a adorarle». Al oírlo el rey Herodes se sobresaltó y con él toda Jerusalén. Convocando a todos los sumos sacerdotes y escribas del pueblo, les preguntaba dónde había de nacer el Cristo. Ellos le dijeron: «En Belén de Judea, porque así está escrito por el profeta: Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres, no, la menor entre los principales clanes de Judá; porque de ti saldrá un caudillo que apacentará a mi pueblo Israel». Entonces Herodes llamó aparte a los magos y por sus datos precisó el tiempo de la aparición de la estrella. Después, enviándolos a Belén, les dijo: «Id e indagad cuidadosamente sobre ese niño; y cuando lo encontréis, comunicádmelo, para ir también yo a

adorarlo». Ellos, después de oír al rey, se pusieron en camino, y he aquí que la estrella que habían visto en el Oriente iba delante de ellos, hasta que llegó y se detuvo encima del lugar donde estaba el niño. Al ver la estrella se llenaron de inmensa alegría. Entraron en la casa; vieron al niño con María su madre y, postrándose, le adoraron; abrieron luego sus cofres y le ofrecieron dones de oro, incienso y mirra. Y, avisados en sueños que no volvieran a Herodes, se retiraron a su país por otro camino (Mt 2,1-12).

Leer este episodio como un relato histórico llevaría consigo enormes dificultades. Ateniéndonos a las leyes del género utilizado descubrimos en primer lugar una prefiguración del futuro: ya desde el primer momento el Mesías es rechazado por Jerusalén y sus autoridades, esos «sumos sacerdotes y escribas» que decidirán la muerte

REFERENCIA

¿SON HISTÓRICOS LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA?

¿Vinieron realmente los magos a adorar al niño (Mt 2,1-12)? ¿Dialogó Jesús a sus doce años con los escribas del Templo (Lc 2,46)? Planteadas así, las preguntas revisten un sentido de historicidad demasiado estrecho y no tienen en cuenta las reglas de escritura que se fijaron los autores de estos capítulos especiales. Conviene reformular la pregunta: en estos capítulos ¿qué «historia» consideran Mateo y Lucas? La respuesta se construye, entonces, en tres tiempos.

1. Nadie contesta el hecho de que Jesús, siendo muchacho, fuera en peregrinación con sus padres (Lc 2,41). Nadie ignora que Herodes el Grande ordenó masacres, empezando por su propia familia, ni que su hijo Arquelao fue también cruel (Mt 2,16-23). Pero ningún escrito de la época ha dejado huellas de una masacre de bebés en Belén. Lucas y Mateo actuaron como historiadores cuando trazaron el paisaje cultural y político en que nació Jesús.

2. Salvo hipotéticas informaciones propias de Lucas y Mateo, la primera generación cristiana, incluido Lucas (Hch 10,37), no conocía otro «comienzo» de la historia de Jesús más que su bautismo por Juan el Bautista. En revancha, según las reglas literarias que se dan los dos autores, los relatos de la infancia constituyen un «micro-evangelio». En Lucas, José y María representan, por adelantado, a los discípulos que, «durante tres días», sin comprender nada, tendrán que buscar al Resucitado, que está «en casa de su Padre» (Lc 2,41-50). En Mateo, ya los Herodes, padre e hijo, quieren acabar con Jesús; ya los escribas judíos se cierran, ya los (magos) paganos vienen a adorarle (Mt 2,1-12), como los adelantados de todas las naciones a las que se dirigirá el Evangelio (Mt 28,18-19). Lucas y Mateo son, por tanto, historiadores en cuanto que, en sus relatos de la infancia, resumen por adelantado simbólicamente el destino de Jesús y de su mensaje.

3. Finalmente, todo historiador que no quiere ser mero narrador, tiene sus claves de interpretación: para unos, la historia se explica por la economía; para otros, por las tensiones étnicas. Para Lucas y Mateo, que son teólogos, la historia se ilumina por un plan de Dios. Históricamente, Jesús fue enviado por Dios como un nuevo Moisés. Mateo lo muestra construyendo el episodio del asesinato de los Inocentes, en paralelo con la masacre de los hijos de los hebreos por órdenes del faraón egipcio (Ex 1-2).

de Jesús (Mt 26,57). A la inversa, ya desde el primer momento, los magos, adelantados de «todas las naciones» (Mt 28,19) reconocen en Jesús al Rey de los judíos. Además, a la Biblia no le gustan los magos, astrólogos e intérpretes de sueños; los más reputados de entre ellos eran los caldeos. En el libro de Daniel, son vencidos por la sabiduría del joven judío, y las Iglesias primitivas tuvieron que habérselas con este tipo de personajes, como Simón el mago (Hch 8) o Elimas (Hch 13,6.8). Pero Mateo no condena su ambigua búsqueda.

La ambigüedad afectaba ya a Balaán. La tradición judía le consideraría como un mago pagano*, pero le reconocía el honor de haber anunciado a Israel la venida del Mesías en el oráculo sobre la Estrella de Jacob (Nm 24,17). La estrella de los magos no hay que buscarla en el cielo de los astrónomos, sino en las Escrituras, como el cumplimiento de la profecía de Balaán. De nuevo, en efecto, el episodio de los magos enraíza la venida de Jesús en la historia bíblica y legendaria de Israel. Herodes ocupa el papel del faraón perverso que, según una leyenda, había visto en sueños el nacimiento de Moisés como una amenaza para su poder. La localización del nacimiento de Jesús en Belén cumple la profecía de Miqueas (5,1), según el cual Belén sería la aldea que vería nacer al nuevo Moisés; y para que nadie se engañara al respecto, Mateo contamina el final de ese oráculo con una cita (2 S 5,2) que asemeja a Jesús con David, pastor de Israel [*véase* vol. I, p. 213]. Finalmente, la adoración de los magos y sus dones cumplen la profecía del homenaje ofrecido al Mesías por todas las naciones (Sal 72, 9-11).

La huida a Egipto

Como Moisés cuya muerte quería el faraón (Ex 2,15), Jesús niño tiene que huir al extranjero. Pero, de esa forma, cumple el destino de Israel desterrado en Egipto. En efecto, la declaración divina «de Egipto llamé a mi hijo» (Os 11,1) se refería al pueblo de Israel. Jesús es, por tanto, el Hijo de Dios, porque también él asume las pruebas de Israel «hijo primogénito de Dios» (Ex 4,22).

La matanza de los inocentes

La masacre de niños de Belén por orden de Herodes tienen estrechas vinculaciones con la secuencia precedente. En primer lugar, Herodes renueva la triste actuación del faraón al mandar matar a los niños hebreos (Ex 1) y, según la leyenda en boga en las sinagogas*, la perspectiva de aquella matanza era hacer que desapareciera Moisés nada más nacer. Por el momento, el nuevo Moisés escapa de la muerte, pero no escapará de la cruz que ya se perfila aquí por primera vez. Mediante una nueva cita de cumplimiento, el autor ofrece otra clave de interpretación:

Entonces se cumplió lo dicho por el profeta Jeremías (31,15): *«Un clamor se ha oído en Ramá, mucho llanto y lamento: es Raquel que llora a sus hijos, y no quiere consolarse, porque ya no existen»* (Mt 2,17-18).

En la pluma de Jeremías esa voz viene de ultratumba: Raquel, la madre del patriarca José, llora a sus descendientes, los israelitas del Norte deportados por los asirios en el año 721 a.C. Mateo recurre a este texto porque la tradición hacía de Ramá una localidad cercana a Belén y el lugar donde estaba la tumba de Raquel. Mediante esto, el Evangelista vincula de nuevo el destino del Mesías al de Israel, a su historia marcada por las masacres y las deportaciones.

La vuelta de Egipto (Mt 2,19-23)

El viaje de retorno, que termina en Nazaret, retoma los armónicos de las dos secuencias anteriores. En primer lugar, Jesús vuelve a cumplir el destino de Moisés: Mateo (Mt 2,22-23) retoma casi literalmente los términos que describen el retorno de Moisés a Egipto después de la muerte del faraón (Ex 4,19-20). Los pintores captaron este paralelo cuando incluyeron un asno en la huida a Egipto, siendo así que el asno no está en el evangelio, sino en la historia de Moisés (Ex 4,20). Pero Jesús rehace también el viaje que condujo al pueblo de Dios desde Egipto a la tierra prometida.

Sin embargo, la historia sufre aquí una extraña inversión: es Judea la que representa una amenaza para el Mesías, y el extranjero es el propio Mesías. Además, el retorno no acaba en Judea, sino en Galilea. Esta geografía sinuosa juega simbólicamente en dos planos. Por una parte, el ministerio futuro de Jesús se enmarcará en Galilea, a la que, apoyándose en la Biblia, el Evangelista denomina «Galilea de las naciones (paganas)» (Mt 4,15). Después, desde esta Galilea Jesús enviará a sus discípulos a «todas las naciones» (Mt 28,16-20). Por otra parte, tras la marcha del Maestro y la destrucción de Jerusalén, la Iglesia de Mateo se encontrará también ella con la hostilidad no de Galilea o de los paganos, sino de los líderes judíos de Judea.

La última cita de cumplimiento se atribuye globalmente a los profetas: «Será llamado Nazoreo» (Mt 2,23). No remite a ningún texto concreto de la Biblia, pero juega sobre un puzzle de parónimos hebreos, a partir del adjetivo geográfico «nazareno». Como Sansón (Jc 13,5), Jesús es *nazir**, consagrado a Dios; es también el *neçer* («vástago») del tronco de Jesé (Is 11,1), nuevo David, Emmanuel. Finalmente, es solidario de los *noçrîm*, un nombre con el que los judíos designaron a los cristianos o a los bautistas: pues bien, el Bautista aparecerá en el versículo siguiente (Mt 3,1).

UNA HISTORIA DE CUMPLIMIENTO

Un contrapunto musical se emplea para vestir un «canto firme» mediante líneas melódicas lo más autónomas posible entre ellas y que tan pronto se oponen como se conjugan. El arte consiste en hacer que surja, del entrecruzamiento, una verdadera armonía. En este evangelio de la infancia (Mt 1–2), Mateo parece tomar como «canto firme» una bella historia que uno está en su derecho si quiere leerla ingenuamente. Pero una lectura atenta descubre rápidamente que la multiplicación de sueños y de intervenciones del Ángel del Señor confiere a esos dos capítulos una coloración muy distinta al resto del evangelio; en éste, el Ángel del Señor, que en el Antiguo

REFERENCIA

¿CUMPLE JESÚS LAS ESCRITURAS?

Mateo recurre muchas veces a las Escrituras, al Antiguo Testamento, para iluminar la persona de Jesús. Insistencia muy comprensible, porque el Evangelista se dirige a judíos que, cristianos o no, sólo reconocerán a Jesús como el Mesías si su vida se corresponde con las profecías de la Biblia. Una especie de sistematización se subraya en las «citas de cumplimiento», así llamadas porque las citas del Antiguo Testamento son introducidas por una fórmula de este tipo: «Esto sucedió para que *se cumpliese* lo dicho por el Señor por medio del profeta...». De la docena de ejemplos que hay en todo el conjunto del evangelio, cinco aparecen en los capítulos de la infancia: se cumple la Escritura en el hecho de que Jesús fue concebido por una virgen (Mt 1,22-23), nació en Belén (2,5-6), huyó a Egipto (2,15) escapando de la matanza de los niños de Belén (2,17-18) y vivió en Nazaret (2,23).

El procedimiento, por su aparente automatismo, tiene algo de turbador. Así (Mt 8,16-17), Jesús habría curado enfermos *para* cumplir el oráculo de Isaías: «Eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba» (Is 53,4). La relación parece extraña, porque ese versículo de Isaías es desviado de su sentido por el Evangelista. El texto, en efecto, no habla en absoluto de curaciones, sino del martirio del Siervo de Dios que asume los sufrimientos de sus hermanos. Como Mateo es un agudo lector del Antiguo Testamento, evidentemente tuvo conciencia de su propio artificio.

Este ejemplo muestra que hay que distinguir dos aspectos del problema. En primer lugar, Jesús no hace tal o cual gesto *para, a fin de* cumplir lo que dice el Antiguo Testamento; no le sucede esto o aquello *para* dar razón a las profecías. Lo que sí sucede es que el autor y su lector creyente postulan que hay una continuidad global entre los proyectos de Dios, inscritos en la Biblia, y su realización en la persona de Jesús. Para ello, en segundo lugar, el Evangelista selecciona, como otras tantas emergencias del tejido de las profecías, las dignas de ser memorizadas, sobre todo si pueden servir al diálogo apologético con el mundo judío. Por una parte, su interpretación puede ser alegórica*, como cuando aplica a Jesús esta frase «de Egipto llamé a mi hijo» (Os 11,1); el procedimiento de la alegoría se orienta a mostrar que de un texto se pueden extraer más sentidos que el meramente literal. Por otra parte, es la persona histórica de Jesús la que, entre los mensajes a veces contradictorios del Antiguo Testamento, inspira al Evangelista a citar un texto y no otro. Si Jesús es el Siervo de Dios, el profeta mártir del libro de Isaías (en Mt 3,17; 8,17; 12,18), si es el Mesías de las Escrituras, Mateo evita toda cita que dibuje un retrato guerrero del personaje esperado.

Testamento puede designar a Dios mismo, no volverá a aparecer hasta el final del evangelio como mensajero de la Resurrección de Jesús (Mt 28,2.5), es decir en un acontecimiento que desborda «la historia» en el sentido corriente de esta palabra.

La riqueza de las seis secuencias del evangelio de la infancia procede del «contrapunto» que Mateo construye con ayuda de las técnicas del *midrás* judío. Traza un retrato que, río arriba, enraíza a la persona de Jesús en el Antiguo testamento y, río abajo, esboza los rasgos de un Cristo contestado por su propio pueblo y reconocido por las otras naciones como quien tiene «todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18).

El Evangelista privilegia el enraizamiento en el Antiguo Testamento: hijo de Abrahán, hijo de David, el niño es también el nuevo Moisés. Es cierto que rivalizará con el legislador del Sinaí (véase el sermón de la montaña en Mt 5–7), pero por encima de eso, perseguido como Moisés desde su nacimiento, es el salvador de Israel. Además, Mateo lee en Jesús el destino de Israel, su éxodo y sus exilios.

Ateniéndonos a la teología del autor, Jesús, en los años 80, se ha convertido en el polo religioso de la vida de cristianos no-judíos. Pero éstos, como los magos extranjeros, deben reconocer en él «al rey de los judíos» (Mt 2,3). Se pone de manifiesto aquí la tensión que habita el pensamiento de Mateo: por una parte, el Evangelio está desatinado a todos los seres humanos, pero, por otra parte, ese mismo Evangelio proclama que Jesús sigue siendo para siempre el *Mesías de Israel*. Por un lado, las autoridades judías (los Herodes, los sumos sacerdotes* y los escribas), seguidos por «toda Jerusalén» al rechazar al Mesías, despojaron a las instituciones judías de su legítimo derecho a hacer fructificar las promesas hechas por Dios en el Antiguo Testamento. Pero, por otro lado, amenazado de muerte y desterrado, hijo de David venerado por las naciones, este niño recapitula en su persona la historia de Israel.

En realidad, Mateo no construye estos dos capítulos en torno a episodios de la infancia de Jesús. Al contrario, la trama del texto son las cinco citas de cumplimiento que los relatos vienen a ilustrar. Efectivamente, según el propósito fundamental del Evangelista, si Jesús es el Mesías, sus orígenes deben corresponderse a lo que la Escritura anuncia sobre él. Y si este prólogo evangélico se desvía en algo es porque el autor judío no lee una Biblia desnuda y limpia, sino una Biblia mezclada, en las sinagogas, con comentarios legendarios, especialmente con relatos edificantes sobre la infancia de Moisés.

CL. T.

8.4. Jesús en Mateo: el maestro de la Ley

La mayoría de los investigadores consideran que el evangelio* según Marcos es no sólo más antiguo que el de Mateo, sino también que le sirvió de fuente a Mateo para componer su obra. Por ello es interesante para el lector comparar los dos evangelios y observar sus diferencias. Ese trabajo desemboca en resultados tan incontestables como significativos. En relación con Marcos, el evangelio según Mateo contiene un número incomparablemente mayor de palabras de Jesús. La mayoría de esas palabras que no figuran en el evangelio según Marcos sí tienen, sin embargo, un paralelo en el evangelio según Lucas, de tal forma que los exegetas sacan de ello una sencilla conclusión: aparte del evangelio según Marcos, Mateo dispuso de una segunda fuente que contenía esencialmente palabras de Jesús. A esta segunda fuente se le denomina fuente de los *logia* o fuente Q*.

El hombre de la Palabra: los discursos

Mateo se distingue de Marcos, así pues, por disponer de una documentación mucho más amplia sobre la predicación de Jesús. Esta acumulación de materiales tiene sus consecuencias, porque el Evangelista testimonia con ella un particular interés por la enseñanza de Cristo. Interés que encuentra su expresión literaria en la reagrupación que hace Mateo de las distintas tradiciones de que dispone en grandes discursos. Se enumeran cinco: el sermón de la montaña (5–7), el discurso del envío en misión (10), el discurso en parábolas (13), el discurso sobre la comunidad (18) y el discurso sobre el final (24–25). Estos cinco discursos son fácilmente identificables, pues terminan con una forma análoga: «Y sucedió que cuando acabó Jesús estos discursos...» (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1;

26,1). A estos cinco discursos añaden algunos el dirigido contra los escribas y fariseos* (23).

Estos discursos tienen un alcance teológico que hay que saber medir adecuadamente, porque expresan una interpretación perfilada de la persona de Jesús. Dos breves comparaciones permiten sacar a luz la originalidad de Mateo. Mateo concede ciertamente una importancia capital a la enseñanza del Jesús terreno, pero a diferencia del evangelio de Tomás inserta esa enseñanza en el relato de una vida. La predicación de Jesús no es una enseñanza que se baste a sí misma, sino que es inseparable del relato del destino de quien la pronunció. Sólo adquiere su sentido verdadero integrada en la historia de Jesús de Nazaret, desde su nacimiento hasta su muerte, desde su bautismo hasta su Resurrección.

La comparación con Pablo nos confronta con otro aspecto también muy importante. En sus cartas, el Apóstol de los gentiles no alude nunca a la predicación de Jesús, como tampoco a sus actos. Para él, el destino de Jesús se recapitula en su muerte y en su Resurrección. La predicación de la cruz y de la Pascua es expresión suficiente del Evangelio. La distancia con Mateo es patente. Para este último, Jesús no es sólo el Crucificado resucitado, sino también un maestro y su enseñanza es parte integrante del Evangelio. Además, en Mateo, el término «evangelio» no designa la proclamación de la muerte y de la resurrección de Cristo como el acontecimiento salvador, sino más bien el contenido de la enseñanza del Nazareno (Mt 4,23; 9,35; 24,14). Para Mateo, una parte capital de la significación de Jesús se basa en la enseñanza que impartió durante su ministerio terreno. ¿Cómo se presenta esta enseñanza?

El Sermón de la montaña (Mt 5–7)

Es sin duda el discurso más conocido del primer evangelio. No sólo ha marcado profundamente la historia del cristianismo desde sus orígenes hasta hoy mismo, sino que ha desbordado ampliamente las fronteras de la Iglesia. Ha impregnado la cultura occidental. Y ha calado en algunas tradiciones espirituales no cristianas (por ejemplo en Gandhi).

En el primer evangelio, el sermón de la montaña se presenta como una exposición programática de la enseñanza de Jesús. ¿Cuáles son los rasgos característicos de esa enseñanza? La introducción del discurso ofrece una serie de indicadores interesantes. Se presenta así: «Viendo [Jesús] la muchedumbre, subió al monte, se sentó, y sus discípulos se le acercaron. Y, tomando la palabra, les enseñaba

diciendo...» (Mt 5,1-2). Jesús hace su discurso en un lugar preciso: desde un monte. Esta indicación tiene su importancia, porque en la tradición vétero-testamentaria y judía, la montaña es el lugar de la revelación. Por tanto, la palabra que Cristo pronuncia tiene valor de revelación, es la palabra de Dios. Pero para Mateo y sus oyentes, que estaban fuertemente enraizados en la tradición judía, la montaña en la que piensan inmediatamente, como cualquier asiduo a las Escrituras, cuando se trata de la revelación de la voluntad de Dios, es el monte Sinaí. ¿No fue en el Sinaí donde Moisés recibió la Torá* o, si se prefiere, las dos tablas de la ley*? La alusión es clara. La montaña a que asciende Jesús tiene como telón de fondo simbólico el Sinaí, y el Cristo que va a hablar en ella está en la misma línea que Moisés. Así que, efectivamente, es de la voluntad de Dios de lo que se va a tratar en el sermón de la montaña. Sin embargo, Jesús no va a contentarse con contribuir a la interpretación de la Torá que se dio a Moisés en el Sinaí. A la revelación de Moisés va a responder en adelante la revelación de Cristo en el sermón de la montaña; pretende ser simultáneamente superación y culminación de la revelación hecha en el Sinaí. La postura de Cristo sentado y la utilización del verbo «enseñar» completa el cuadro: quien aquí se expresa es el Cristo que enseña, es el maestro de la ley*.

La enseñanza que entrega se dirige a un doble auditorio. Los discípulos constiuyen el primer círculo. No se trata solamente de los compañeros históricos del Jesús terreno; los discípulos que se acercan al maestro simbolizan a todos los creyentes futuros. El Cristo del sermón de la montaña se dirige de hecho a toda la Iglesia y le dice cuál es la voluntad de Dios que debe regirla hasta el fin de los tiempos. Pero no se trata de una enseñanza esotérica: la «multitud» forma el segundo círculo del auditorio de Jesús. Esta multitud del trasfondo recuerda que se trata de una enseñanza pública destinada a ser conocida y recibida por todo el mundo.

¿Cuál es, entonces, el contenido de este discurso inaugural que recapitula la voluntad de Dios revelada por Cristo a todos los seres humanos? El comienzo (Mt 5,3-16) tiene un pronunciado carácter declarativo. Antes de abordar el tema de la ley, las bienaventuranzas (5,3-12) pronuncian una palabra de felicidad sobre sus destinatarios. La primera palabra del evangelio, en su acepción mateana, es una declaración de felicidad. Se fija así el horizonte del discurso: la finalidad de todo lo que va a decirse no es alcanzar un aumento de conocimientos religiosos ni establecer un código moral, sino llegar a la felicidad a que todo ser humano aspira. A esta primera declaración viene a añadirse una segunda, muy sorprendente también, y que define la vocación de los discípulos: «Vosotros sois la sal de la

tierra... Vosotros sois la luz del mundo» (5,13.14). Tomemos buena nota: Cristo no propone un objetivo a conseguir, expresa cuál es el ser de los discípulos. Son lo más necesario para que el mundo reciba lo que necesita para vivir.

A esta entrada en materia, colocada bajo el signo de una extraordinaria promesa, le sigue la tesis (Mt 5,17-20) que afecta a todo el conjunto del sermón de la montaña: «No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (5,17). Esta afirmación es capital, pues con ella Cristo se apoya en el centro mismo de la fe judía –la ley– para situar el lugar y el significado de su enseñanza. La Torá, que fue dada por Dios a Moisés en el Sinaí y que luego fue interpretada por los profetas, esa Torá que encontró su expresión escrita en la Biblia judía, es el punto de referencia del Cristo que se expresa en el sermón de la montaña. No piensa en modo alguno en negar su validez ni en rechazar su contenido. Su misión consiste en «cumplir la Ley y los Profetas». ¿Cómo hay que entender este cumplimiento de la Ley, que acontece en la persona y la misión de Cristo?

Ese cumplimiento tiene dos facetas. Por una parte, la misma existencia del sermón de la montaña muestra que ese cumplimiento de la Ley se realiza en la enseñanza dispensada por Cristo. «Cumplir la Ley» significa, entonces, interpretarla en su verdad, expresar su sentido simultáneamente originario y último. El Cristo del sermón de la montaña pretende, por tanto, establecer el sentido verdadero de la Ley, dar a la voluntad de Dios su formulación plena y definitiva. Pero, por otra parte, el cumplimiento de la Ley no es sólo tomar la palabra –por importante que esto sea– es también una actuación en la vida. La continuación del evangelio muestra que Cristo instaura en hechos la voluntad de Dios que él proclama. Con sus actos de misericordia (las curaciones, por ejemplo), con su fidelidad sin grietas, demostrada en la Pasión, Cristo cumplió la voluntad de Dios que había proclamado. El famoso «Hágase tu voluntad» (Mt 26,42) pronunciado en Getsemaní y que retoma la tercera petición de la oración del Padrenuestro, corazón del sermón de la montaña, tiene aquí un valor de demostración.

Que el Cristo del sermón de la montaña se presente como aquel que cumple la Ley no debe, sin embargo, hacer creer que él mismo estuviera sometido a la Ley. Es verdad que la Ley constituye el punto de partida y el marco de su enseñanza. Pero como intérprete soberano de ella, hablando directamente en nombre de Dios, es Jesús quien establece el sentido último de la ley. La diferencia con cualquier rabí* es patente: mientras que estos últimos se situaban en una tradición de interpretación hecha de fidelidad y de sumisión a la

Torá recibida en el Sinaí, Cristo da pruebas de una autoridad y de una libertad escandalosas a los ojos de la Sinagoga*.

Esa autoridad y esa libertad son particularmente perceptibles en las antítesis del sermón de la montaña (Mt 5,21-48). Esas seis antítesis, fácilmente reconocibles por la fórmula: «Habéis oído que se dijo a los antepasados... Pues yo os digo», ilustran perfectamente lo que Mateo entiende por cumplimiento de la ley. En cada una de ellas, Cristo comienza recordando «lo que se dijo a los antepasados»: cita entonces el Antiguo Testamento, sea literalmente sea parafraseándolo. Luego, a ese recuerdo de la ley le sigue su soberano «Pues yo os digo»; por muy extraño que pueda parecer, esta formulación no se orienta a abolir la ley, sino a establecer su verdadero sentido. El lector tendrá que estar atento, por tanto, a dos elementos muy típicos de las antítesis. Por un lado, la voluntad de Dios, tal y como es proclamada por Cristo, sólo retoma la segunda tabla del Decálogo y sólo se refiere a las relaciones interpersonales. Los problemas de pureza ritual, la ley de las ceremonias y de los sacrificios no ocupan ya el centro de la enseñanza de Cristo. Por otro lado, la última antítesis que cierra la serie de las seis y recapitula el acento esencial, culmina en el mandamiento del amor al enemigo. Proporciona, así, la clave de interpretación de la ley que hace Cristo en el sermón de la montaña: es la exigencia del amor la que se convierte en el criterio teológico que guía la reformulación de la voluntad de Dios.

Si las antítesis del sermón de la montaña se esfuerzan en mostrar cómo el discípulo, en sus relaciones con el prójimo, está llamado a realizar la exigencia de justicia formulada en la ley, en el capítulo 6 y en el comienzo del 7 se va a tratar de la justicia ante Dios. Esta nueva temática se desarrolla en dos tiempos.

En un primer tiempo, la evocación de las grandes obras de la piedad judía –la limosna, la oración y el ayuno (6,1-18)– permite mostrar cuándo, y cuándo exclusivamente, un acto de piedad expresa una relación auténtica con Dios. El Padrenuestro (Mt 6,9-15), que aparece en esta sección, constituye el corazón del sermón de la montaña. Esta oración, que se distingue por su simplicidad y su brevedad, desvela quién es el Dios del que se reclaman los discípulos y qué necesitan ellos para vivir [*véase* p. 38].

En un segundo tiempo (Mt 6,19–7,11) se considera la relación del discípulo con Dios a partir de las cuestiones que plantean las riquezas, las preocupaciones y el juicio sobre los demás. Sin embargo, como en la parte anterior, y esto es profundamente significativo, tomar en serio la existencia en sus aspectos cotidianos lleva a una nueva reflexión sobre la oración y su acogida favorable.

La parte central del sermón de la montaña acaba con la célebre «regla de oro» (Mt 7,12): «Por tanto, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos; porque ésta es la Ley y los Profetas». Esta regla tiene su importancia, porque atrae la atención del lector sobre un doble aspecto. Por una parte, la Ley y los Profetas quedan regidos, en adelante, por el criterio que ocupa el centro de la ley y que debe guiar su interpretación. Ese criterio es el amor al prójimo. Pero, por otra parte, ese amor al prójimo no es mera benevolencia, tolerancia y filantropía. Lo que esta exigencia significa para Cristo queda claramente definido en la última antítesis: el amor incluye el amor al enemigo o no es amor.

El sermón de la montaña acaba con una serie de exhortaciones (Mt 7,13-27) que llaman a una obediencia sin desfallecimiento. La metáfora de la puerta estrecha, la puesta en guardia contra los falsos profetas y la parábola de las dos casas subrayan la necesidad de una vida religiosa en la que los actos concretos de obediencia son los únicos capaces de salvaguardar a los fieles del rechazo en el juicio final.

El ejemplo de las bienaventuranzas

El lector del sermón de la montaña queda admirado y simultáneamente asustado por el mensaje que en él descubre. La claridad con que se formula la voluntad de Dios, el redescubrimiento de lo que constituye su centro –el amor–, la llamada a entregarse sin la menor restricción y en la más absoluta confianza a un Dios que se muestra Padre lleno de benevolencia para con sus criaturas, son cosas que suscitan admiración. Rara vez la vida religiosa ha sido descrita con mayor intensidad, claridad y profundidad. Pero esa admiración se conjuga con el sentimiento de una profunda incapacidad: ¿existe un solo ser humano que pueda estar a la altura de la exigencia de justicia y de perfección formulada en este texto? ¿No corremos todos al fracaso y no estamos en peligro de ser condenados en el juicio? La historia entera de la Iglesia está habitada por esta reacción ambivalente. ¿Hay lugar para la gracia en el sermón de la montaña? ¿O es el manifiesto de una exigencia imposible? ¿Cómo se articulan gracia y obediencia en este texto tan impresionante? Las ocho primeras bienaventuranzas permiten simultáneamente descubrir el problema y ver el camino que traza el evangelio según Mateo. He aquí el texto:

Bienaventurados los pobres de espíritu,
porque de ellos es el Reino de los Cielos.
Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán en la tierra.
Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.

Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia,
porque serán saciados.
Bienaventurados los misericordiosos,
porque ellos alcanzarán misericordia.
Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.
Bienaventurados los que trabajan por la paz,
porque serán llamados hijos de Dios.
Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia,
porque de ellos es el Reino de los Cielos (Mt 5,3-10).

La comparación entre las bienaventuranzas que se encuentran en el evangelio según Mateo y las que están en el evangelio según Lucas (Lc 6, 20-23) es rica en enseñanzas. Nos permite constatar que los dos evangelios tienen en común tres bienaventuranzas: la de los pobres, la de los afligidos y la de los hambrientos. Estas tres bienaventuranzas, que ciertamente fueron pronunciadas por el mismo Jesús, formulan el corazón mismo del Evangelio: sin poner la menor condición, Dios se acerca a quienes nada tienen –los pobres–, a quienes ya no esperan nada de la vida –los afligidos– y a quienes ni siquiera tienen acceso al alimento que les asegura un mañana. Son estos excluidos, estos desesperados, estas víctimas de la precariedad, estos que no tienen nada a los ojos del mundo, los que son declarados felices por Dios, los privilegiados de su amor y de su solidaridad indefectible. Son ellos los que tienen un futuro cerca de Dios. En boca de Jesús, las bienaventuranzas son, por tanto, gracia y don, elección de quien no es nada. [*véase* p. 319].

Estas tres bienaventuranzas, Mateo las había recibido y comentado. Los pobres se convierten para él en «los pobres de espíritu» (los que tienen un corazón de pobre); los hambrientos se convierten en «los que tienen hambre y sed de justicia». Además, a estas tres bienaventuranzas iniciales el Evangelista añade otras cuatro que estaban en curso en su Iglesia*: la de los mansos, la de los misericordiosos, la de los limpios de corazón y la de los que trabajan por la paz. Finalmente, él mismo compuso probablemente la última, la bienaventuranza de los perseguidos. ¿Se puede percibir una coherencia en este desarrollo de la tradición?

Si Jesús se dirigió prioritariamente a personas caídas en una situación de necesidad para anunciarles la promesa divina, Mateo se orienta más a los comportamientos éticos que están llamados a estructurar la vida cristiana. ¿Quiere decir esto que Mateo traiciona a Jesús? ¡No! Sino que reinterpreta su mensaje para la situación que él está viviendo. A los miembros de su Iglesia las bienaventuranzas les recuerdan en primer lugar que Cristo es solidaridad y promesa para todos los que han caído en estado de necesidad: los pobres de espíritu –los que saben que no tienen nada de lo que puedan enor-

gullecerse ante Dios y que todo lo tienen que esperar de Él–, los afligidos y los perseguidos siguen siendo los destinatarios de la extraordinaria promesa de Cristo. El don y la gracia vinculados a la venida de Dios permanecen. Pero a ese don se añade una exigencia: quienes lo han recibido todo del Padre son llamados a ser mansos, misericordiosos, limpios de corazón, artesanos de la paz. El don del Reino que viene es inseparable de un compromiso, de una fidelidad. Así, al leer las bienaventuranzas en el texto de Mateo, el lector escucha simultáneamente dos notas: promesa y exigencia. Los dos aspectos no se presentan como diferenciados –como en Pablo, por ejemplo–, sino formando una unidad. Esta vinculación indisoluble entre la gracia y la exigencia es, podríamos decir, el sello propio del sermón de la montaña.

El final de Mateo

El sermón de la montaña nos ha permitido medir la importancia que para el primer evangelio tiene la enseñanza de Cristo. Para él Cristo es, en primer lugar, un maestro, más exactamente el maestro que apoyándose en la Ley consignada en el Antiguo Testamento da a la voluntad de Dios su forma plena y definitiva. Pero ¿es este un aspecto más entre otros o, por el contrario, se trata del centro mismo del mensaje de Mateo?

Hay un texto muy conocido y valorado que nos permite responder a esa pregunta. Es la última escena del evangelio en la que Cristo resucitado, apareciéndose a lo suyos en un monte de Galilea, los envía en misión a todas las naciones. Este texto, conocido con el nombre de «final de Mateo», dice así:

Por su parte, los once discípulos marcharon a Galilea, al monte que Jesús les había indicado. Y al verlo le adoraron; algunos sin embargo dudaron. Jesús se acercó a ellos y les habló así: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,16-20).

Este texto desempeña una función clave en el evangelio según Mateo. Es su conclusión tanto narrativa como teológica. Cristo resucitado se aparece en una montaña, lugar de revelación por excelencia según el Evangelista. Indica cómo vivir el tiempo que se abre con la Pascua y que terminará en la parusía*. El Resucitado dispone soberanamente de ese tiempo, que es el tiempo de la Iglesia, y le da un contenido. Con frecuencia se ha subrayado, además, que, si bien

este final relata la aparición y la instrucción de Cristo a los suyos, nada dice, en cambio, sobre su desaparición y su retorno al Padre. Por tanto, el evangelio termina con esa apertura ilimitada al futuro, situada bajo la palabra de Cristo.

¿Cuál es, así pues, el sentido de este último encuentro? Con los que Cristo se encuentra, son sus once discípulos (Judas no sobrevivió a la pasión). Como a todo lo largo del evangelio, este grupo tiene un valor simbólico: es figura de la Iglesia llamada a extenderse por toda la tierra habitada. Dos detalles significan que los discípulos son el paradigma de los futuros creyentes. Por un lado, se evitan todos los rasgos anecdóticos susceptibles de dar un carácter local y pasado a la escena; más aún, la aparición del Resucitado se presupone simplemente, no se describe. Cristo llega a los suyos, no sirviéndose de soportes materiales como la comida, sino mediante su palabra. Pero, ¿no es esa la situación típica de los creyentes de todas las generaciones? Por otro lado, los que van al encuentro del Maestro son unos discípulos divididos entre la fe y la duda. Discípulos cuarteados entre su fidelidad al Maestro al que han seguido y amado, y su duda respecto a la realidad de su Resurrección. Es la misma tensión que caracteriza la vida de fe a todo lo largo del tiempo de la Iglesia.

A estos discípulos cuarteados, Cristo les entrega su última enseñanza. Comienza recordándoles que en adelante él ejerce la autoridad sobre toda la creación. La orden misionera que sigue («Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes») significa que el señorío cósmico de Cristo elevado a los cielos va a revestir en adelante un rostro sorprendente: el rostro de sus enviados entre las naciones*.

DOCUMENTO

LAS FUENTES JUDÍAS DEL PADRENUESTRO

El Padrenuestro que Jesús enseñó a sus discípulos se inscribe en la larga tradición de la oración judía. Así, sus dos primeras peticiones (la santificación del Nombre y la venida del Reino) tiene un estrecho paralelo con el comienzo del *Qaddish*, oración que en tiempos de Jesús se decía después de la homilía durante el servicio sinagogal:

Que sea engrandecido y santificado su gran nombre en el mundo que ha creado según su voluntad; y que establezca su reino en vida vuestra y en vuestros días y en vida de toda la casa de Israel, pronto y en un tiempo cercano. Y decid: Amén [*véase* el texto completo del Qaddish en p. 383].

La quinta petición del Padrenuestro, la del perdón, tiene un paralelo en la oración por excelencia del judaísmo, la oración de las Dieciocho Bendiciones (*Shemoneh sreh*); en efecto, el contenido de la sexta bendición es el siguiente:

Perdónanos, Padre nuestro, pues pecamos contra ti; borra nuestros pecados ante tus ojos, pues es grande tu piedad. Bendito seas, Señor, que perdonas generosamente.

¿Cuál es, así pues, la misión de los enviados de Cristo elevado al cielo? Hacer discípulos a todas las gentes. Esta formulación de la misión –única en el Nuevo Testamento– significa que todos y cada uno de los seres humanos son llamados a pertenecer a la condición de discípulos. El evangelio ha ilustrado abundantemente esa condición de vida describiendo la relación que tuvieron Jesús y sus compañeros durante toda su actividad terrestre. Para Mateo no existen diferencias cualitativas entre el discípulo anterior a la Pascua y el posterior, hasta tal punto que el creyente de las generaciones futuras está llamado a reconocerse en los discípulos que acompañaron a Jesús.

El Cristo elevado al cielo no se queda, sin embargo, en una afirmación general. Especifica qué hace de un ser humano un discípulo. El bautismo es la primera condición a cumplir; él sella la pertenencia del catecúmeno* a Cristo y a la Iglesia. El nombre que se invoca sobre el bautizado expresa la salvación que se le concede. Pero, simultáneamente, al recibir el bautismo, el candidato se compromete a aceptar en obediencia la llamada y la exigencia de Cristo.

DOCUMENTO

EL MONTE SINAÍ

El Sinaí juega un papel de primera importancia en el judaísmo* antiguo. Es el lugar en el que Moisés recibió su vocación (*Jubileos* 48,2) y los mandamientos: «También te indiqué en el monte Sinaí los sábados de la tierra, y asimismo los años de jubileo...» (*Jubileos* 50,2). «Cuando [...Moisés] llegó al monte Sinaí, Dios desde el cielo le dio la ley tras escribir en dos tablillas todos los preceptos» (*Oráculos sibilinos* III, 256-257). Según la tradición judía, el don de la ley estuvo acompañado de truenos, rayos y humareda, pero simultáneamente los israelitas que estaban en el Sinaí fueron milagrosamente transportados a un estado paradisiaco, liberados por un instante de la enfermedad, del sufrimiento y de la muerte. El pueblo que recibió la Torá es un pueblo santo y puro. El episodio del becerro de oro puso fin a aquel momento privilegiado.

En la tradición rabínica, se presenta el Sinaí como el lugar en el que se dieron la Torá oral y escrita. Así, el tratado *Pirqé Abot**, que figura en la *Misná**, comienza con esta sentencia:

Moisés recibió la Torá del Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea. Éstos decían tres cosas: sed cautos en el juicio, haced muchos discípulos, poned una valla en torno a la Torá (*Pirqé Abot* I, 1; trad. de Carlos del Valle).

Puesto que Israel recibió la Torá en el Sinaí, este lugar es por excelencia uno de los lugares de la presencia divina sobre la tierra. Comparte este privilegio con otros cuatro lugares: «Pues cuatro sitios en la tierra son del Señor: el Jardín del Edén, el monte oriental, este monte en que estás hoy, [a saber] el monte Sinaí, y el monte Sión» (*Jubileos* 4,26).

El Sinaí se convirtió así en el lugar de la revelación por excelencia. Lugar en otros tiempos de la revelación de la Torá, será igualmente el lugar de la manifestación última de Dios al final de los tiempos: «Saldrá el Santo y Grande de su morada, y desde allí el Dios eterno caminará al monte Sinaí» (*1 Henoc* 1,3-4).

Recordando esta primera condición, Mateo no hace más que recordar la tradición de los primeros cristianos. Pero él añade una segunda condición, que es en la que reside su originalidad. Para convertirse en discípulo, hay que aprender a observar todo lo prescrito por Cristo. Así pues, el discípulo es invitado a ponerse a la escucha de la enseñanza de Cristo y a ponerla en práctica. Esta enseñanza (el tiempo pasado del verbo «mandar, prescribir» lo confirma) es una enseñanza que se dio en el pasado, es decir, durante la actividad terrena de Cristo. Y, para Mateo, está consignada en los grandes discursos que ritman su evangelio. Pero el verbo «prescribir, mandar» tiene un acento particular que conviene mostrar: la enseñanza pasada de Jesús está presente como la expresión de una voluntad imperativa, la voluntad de Dios, que llama al ser humano a la obediencia y a la fidelidad.

El final del evangelio pone un calderón al relato de Mateo recordando el armónico esencial. El Cristo del primer evangelio es un maestro o mejor el Maestro que enseña la voluntad de Dios en su forma definitiva. Esta voluntad de Dios es simultáneamente –como lo muestran de forma ejemplar las bienaventuranzas– gracia y exigencia. Se convierte en discípulo quien se somete a esa voluntad. Y quien se compromete en el camino de la justicia –por utilizar una expresión querida a Mateo—puede contar con seguridad con el apoyo activo e indefectible de Cristo hasta el fin del mundo.

J. Z.

8.5.
MATEO:
EL EVANGELIO DE LA IGLESIA

EL evangelio según Mateo es un evangelio* en el que la Iglesia* ocupa un lugar esencial. Es verdad que Cristo es el centro de todo el asunto –es de su historia de lo que trata–, pero esa historia es una historia construida en unión con sus discípulos. La historia de Cristo –tal y como se cuenta en el primer evangelio– se dirige de forma privilegiada a la comunidad de discípulos. Muestra cómo debe vivir su fe esa comunidad de discípulos, la comunidad que compone cualquier generación de ellos.

LOS DOS DISCURSOS CON DIMENSIÓN ECLESIAL

Los cinco grandes discursos proporcionan una ejemplo llamativo de esa orientación eclesial de este evangelio. Efectivamente, los discípulos son su auditorio privilegiado y son también el espacio en el que Cristo instruye a su Iglesia. De los cinco discursos, dos se interesan más específicamente de la realidad de la Iglesia en cuanto tal. El primero, llamado por lo general «discurso del envío en misión» (9,35–11,1) trata de la relación de la Iglesia con el mundo que le rodea. El segundo, conocido con el nombre de «discurso comunitario» (18,1–19,1) se dedica a mostrar cómo debe concebirse y asumirse la vida en Iglesia. ¿Qué visión de la Iglesia desarrolla cada uno de estos dos discursos?

El discurso del envío en misión (Mt 10)

Este discurso pone fin a la presentación de Cristo tal y como la concibe el primer evangelio. Esta presentación incluye tres tablas. La primera es el sermón de la montaña ((Mt 5–7); su función consiste en presentar la enseñanza de Cristo. La segunda tabla comprende los capítulos 8 y 9, que incluyen esencialmente los milagros que hizo

Cristo. El significado de este encadenamiento es claro. Cristo lo único que hace es enseñar la voluntad última de Dios, que es voluntad de amor. Y actúa de tal forma que esta voluntad última de Dios entra en los hechos, transforma concretamente las condiciones de vida de los hombres y mujeres con quienes se encuentra. El Mesías* de la Palabra no puede separarse del Mesías de la acción. La voluntad de Dios revelada por el Cristo del sermón de la montaña es una voluntad liberadora y transformadora, es amor en acción y en hechos. El discurso del envío en misión (Mt 10) constituye la tercera tabla. El Cristo del sermón de la montaña no es un Cristo solitario, sino que asocia a los discípulos a su acción, les hace sus colaboradores. Y sólo después de haber asociado a sus discípulos a su misión, Juan el Bautista puede plantear la pregunta: «¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?» (Mt 11,3), porque sólo en ese momento Cristo –tal y como le concibe Mateo– ha revelado la amplitud de su proyecto. El discurso del envío en misión marca, por tanto, el momento decisivo en el que Cristo convierte a sus discípulos en colaboradores que toman una responsabilidad capital para con el mundo. ¿Cuáles son los elementos característicos de ese entrar en estado de responsabilidad? ¿Qué concepción de Iglesia se pone de manifiesto en ello?

El discurso de envío en misión se abre con un prólogo narrativo (Mt 9,35-38), que es importante porque define el sentido de la misión que se va a confiar a los discípulos. Para el primer evangelio la necesidad de la misión no resulta de la voluntad de extender un mensaje nuevo y ganar la adhesión a él del mayor número posible de personas. Lo que suscita la piedad de Cristo es la debilidad de las gentes, sus penalidades, su déficit de vida. Los discípulos son llamados para devolver a las multitudes abatidas y desorientadas la plenitud de vida a que tienen derecho. La célebre declaración, «La mies es mucha y los obreros pocos. Rogad, pues, al Dueño de la mies que envíe obreros a su mies» (Mt 9,37-38) subraya perfectamente esa voluntad de aportar socorro y salvación. La imagen de la mies ha dejado de ser principalmente metáfora del juicio –como lo era en la predicación de Juan el Bautista, por ejemplo–, sino la ocasión de prodigar amor y liberación.

Antes de pronunciar su discurso, Cristo llama junto a sí a los «doce apóstoles». Mientras que en el evangelio según Marcos la llamada de los Doce y la mención de sus nombres se sitúan al comienzo de la narración (Mc 3,13-19) y preceden claramente al envío en misión (Mc 6,7-12), Mateo espera al envío para llamar a los discípulos y enumerar sus nombres. Este desplazamiento es altamente significativo. Muestra que, para Mateo, ser discípulo es inseparable

del cumplimiento* de una misión. Es cierto que la evocación del círculo de los «Doce», y más aún la aparición de la noción de los «doce apóstoles» (Mt 10,2), podrían hacer pensar que las instrucciones que van a seguir sólo son para los compañeros históricos del Jesús terreno. Pero no es así en absoluto, pues también los doce apóstoles son discípulos (Mt 10,11) y, más concretamente, están en el origen de la Iglesia y encarnan el modelo en el que están llamados a reconocerse todos los discípulos de las generaciones posteriores. La mejor prueba del alcance general de este discurso se apoya en el hecho de que, a diferencia de Marcos y Lucas, a Mateo no le pareció bueno contar cómo aquellos primeros discípulos ejecutaron concretamente la misión que se les confió. El lector buscará en vano alguna huella de la partida y del retorno de los enviados. Para Mateo, lo significativo es la misión de los enviados, como tal, y no aquella primera realización. ¿Cuál es, así pues, la misión confiada a los Doce? La primera parte del discurso (10,5-16) subraya la perfecta identidad existente entra la misión de Cristo y la de los discípulos. En cuatro niveles podemos observar esta identidad en el ejercicio de la misión.

En primer lugar, los discípulos son llamados a proclamar el mismo mensaje que Jesús (cf. Mt 4,17): «Proclamad que el Reino de los Cielos está cerca» (10,7). Esta identidad de contenido es profundamente significativa. Como lo señala el final del evangelio (Mt 28,16-20), y a diferencia de las cartas de Pablo, a los discípulos no se les encarga principalmente predicar a Cristo y, en particular, el significado salvador de su muerte y resurrección. La misión que reciben es la de repetir la enseñanza de Cristo. Deben decir lo que han oído de sus labios.

En segundo lugar, la identidad entre Jesús y sus discípulos se apoya en una misma habilitación carismática*. Lo mismo que Cristo expulsó los espíritus inmundos y curó toda enfermedad (Mt 10,1), eso mismo es lo que tienen que hacer los discípulos. Son llamados a cumplir toda la gama de acciones milagrosas que se atribuyen a Cristo en los capítulos 8 y 9: «Curad enfermos, resucitad muertos, purificad leprosos, expulsad demonios» (10,8). La palabra que están encargados de extender es, por tanto, una palabra todopoderosa.

En tercer lugar, los discípulos, en el ejercicio de su misión, son invitados a adoptar la ética de vida que mantuvo el mismo Jesús. Es la ética de vida propia del profeta itinerante que ha renunciado a cualquier tipo de seguridad material (ni dinero ni alforja para el camino) y a la violencia (ni bastón para alejar a salteadores y perros salvajes), y que vive en pobreza (ni sandalias ni dos túnicas; Mt 10,9-10). Los discípulos deben mostrar, con su mismo comportamiento, que esperan todo del Dios a quien predican.

En cuarto lugar, en fin, como lo muestra la bendición que deben dar o negar en las ciudades o aldeas (Mt 10,11-15), la palabra de los discípulos es una palabra que crea la vida o consuma la perdición de aquellos a quienes se dirige. Es verdad que sólo el juicio final dirá la última palabra sobre la vida de cada cual, pero su criterio será la postura que se haya tomado ante el Evangelio. Lo mismo que la palabra de Jesús tenía un significado último para sus oyentes, así sucede también con la predicación de sus colaboradores.

Estos cuatro niveles en los que el ministerio de Jesús y la misión de los discípulos coinciden perfectamente, expresan la grandeza de la condición del discípulo: participa de la omnipotencia de su Maestro. La continuación del capítulo (Mt 10,16-42) aporta un correctivo importante. Esta elevada misión, para la que el discípulo hereda sus prerrogativas de su Maestro, estará bajo el signo de la oposición, del rechazo y de la persecución. Si los discípulos participan en la grandeza de su Maestro, también están asociados a su abajamiento. Lo mismo que el proclamador del Reino fue rechazado por los suyos, también lo serán sus enviados (10,24-25). El rechazo no será episódico, sino generalizado; judíos y paganos* se unirán en ese rechazo (10,17-20). Esta situación de extrema precariedad no debe ser considerada, sin embargo, como trágica o absurda, sino, al contrario, como la ocasión de dar testimonio en la fuerza del Espíritu (10,20) y de confesar valientemente la fe. El Padre benevolente, cuya bondad aparece en la creación, no sustrae a los discípulos de la prueba, pero les acompaña y los sostiene en la adversidad (10,26-33). El tiempo de la misión no es un tiempo tranquilo, sino un tiempo de tensión, de conflicto y de desgarramiento (10,34-39). Pero a la vez es el tiempo en el que se decide el acceso a la vida o su pérdida irremediable.

El envío en misión llama a los discípulos simultáneamente a un destino de grandeza y de abajamiento. El capítulo 10 dibuja una Iglesia portadora de vida y, sin embargo, puesta bajo el signo de la cruz. En esta situación, ¿cómo están llamados a vivir en común los discípulos cuya relación al mundo está hecha de tensiones y promesas?

El discurso comunitario (Mt 18)

Lo mismo que el discurso de envío en misión, también el discurso comunitario se refiere sólo a los discípulos. De nuevo, los destinatarios no son sólo los compañeros históricos del Jesús terrestre, sino, a través de ellos, todos los creyentes de todas las generaciones. El tema que se trata a lo largo de todo este capítulo es el de las relaciones que deben prevalecer entre los miembros de la comunidad.

El centro del discurso lo constituye la descripción del procedimiento que debe establecerse para ir al encuentro del hermano pecador. Según la regla que se enuncia, el miembro de la comunidad que se ha hecho culpable debe ser objeto de una corrección fraterna orientada a que reconozca su falta y recuerde el camino de la obediencia. Si, al término de tres intentos sucesivos, realizados primero por un solo hermano, luego por varios y finalmente ante la comunidad, el hermano pecador no acepta escuchar lo que se le dice, queda excomulgado (Mt 18,15-17).

¿A qué falta le corresponde semejante sanción? El discurso, en su conjunto, muestra que se trata de un comportamiento que amenaza la comunión eclesial. El pecado cometido es un pecado que pone en peligro a otros miembros de la comunidad. El desprecio de las gentes humildes que desemboca en arruinar su fe (18,5-6.10) o el perdón rehusado (18,23-35) son otros tantos ejemplos de la falta fatal que lleva a la excomunión. El pecado, en el discurso comunitario, se sitúa ciertamente en el nivel de las relaciones interpersonales que deben prevalecer en la Iglesia, pero, para Mateo, transgredir la exigencia del amor debido al prójimo es oponerse a Dios e ir contra su voluntad.

Como muestra el desarrollo del procedimiento en tres fases, el poder disciplinar lo ejerce el conjunto de la comunidad. Además, es también a la comunidad a la que se le da el poder de atar o desatar, y no a una elite ministerial (18,18). Este procedimiento emprendido para ir al encuentro de los miembros que faltan indica que para Mateo existe una frontera entre la comunidad y el mundo y que el discípulo no debe transgredir esa frontera si quiere seguir siendo miembro de la Iglesia. La comunidad se distingue del mundo y debe velar por conservar su santidad.

Esta firme defensa de la identidad religiosa y ética, apoyada por el gesto disciplinar, podría hacer pensar que, desde un punto de vista sociológico, la Iglesia, tal y como la concibe Mateo, arrastra tendencias sectarias. Sin embargo, este juicio no es equitativo, porque no tiene en cuenta la forma como esta regla de corrección fraterna se contextualiza en el conjunto del discurso. Tres indicaciones se imponen al respecto.

En primer lugar, el texto que sigue inmediatamente al enunciado de la regla disciplinar es una instrucción sobre la oración en común (18,19-20). Este encadenamiento no es fortuito. Significa que hay que llevar el litigio a la oración y considerarlo ante Dios. La comunidad no tiene capacidad por sí misma para adoptar semejante decisión. La célebre palabra de Cristo que cierra esta instrucción («Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos»; Mt 18,20), garantiza a la comunidad orante

la presencia de Cristo elevado al cielo; pero esta presencia se concreta especialmente en la enseñanza que Jesús transmitió. Ésta es la primera contextualización que hace el Evangelista. Ciertamente debe practicarse la corrección fraterna, pero hay que hacerlo en oración y respetando a Cristo presente mediante su enseñanza.

En segundo lugar, hay que prestar atención al comienzo del discurso que encamina al lector hacia la regla disciplinar. Esta primera mitad del discurso comprende tres momentos. El diálogo sobre la verdadera grandeza, que inicia el discurso (Mt 18,1-5), define la ética que debe prevalecer en la comunidad. La verdadera grandeza consiste –a imagen del niño– en reconocer su fragilidad, su pequeñez y su absoluta dependencia ante Dios. Los miembros de la comunidad son llamados a mostrarse humildes, dispuestos a servir y carentes de apetencias de poder, sabiendo que es de Dios de quien lo reciben todo. Son invitados a acoger a los más pequeños, porque, al hacerlo, es a Cristo mismo a quien reciben. Podrán poner en práctica la disciplina si viven habitados por esta convicción.

El segundo pasaje se refiere a la puesta en guardia contra los escandalizadores (Mt 18,6-10). Mateo sabe que la comunidad cristiana cuenta entre sus miembros con «pequeños», es decir con hombres y mujeres que viven su fe bajo el signo de la fragilidad. Estos «pequeños», lejos de ser una carga o un peligro para la comunidad, son los preferidos de Dios (18,10). Ponerles en peligro, llevarlos a vacilar en su vida de fe constituye una falta de una gravedad irremediable. Sólo aquella comunidad que vela con atención sobre los «pequeños» y los protege puede ejercer la disciplina.

El tercer texto que precede inmediatamente a la instrucción disciplinar es la parábola de la oveja perdida (18,12-14). La reinterpretación que de ella hace Mateo es profundamente significativa. Si en el evangelio según Lucas (Lc 15,3-7 [*véase* p. 401] la parábola de la oveja perdida celebra la alegría que produce en el cielo la conversión de un pecador, este mismo relato tiene una punta distinta en el primer evangelio. Subraya la responsabilidad sin límites que tiene la comunidad ante un «pequeño» en peligro de perdición. Sólo puede practicar la disciplina aquella comunidad que, a imagen del pastor que abandona su rebaño para ir al encuentro de la oveja perdida, no ahorra esfuerzo alguno para volver a ganar al creyente que ha desviado el camino.

También es muy interesante la forma como el discurso continúa la reflexión después del enunciado de la regla disciplinar. En efecto, la parte final del capítulo 18 está constituida por una instrucción sobre el perdón. Esta reflexión viene introducida por una pregunta de Pedro que se interroga sobre la amplitud del perdón que debe

conceder al hermano que peca contra él (18,21-22). La respuesta de Cristo que lanza su famoso «setenta veces siete» suprime toda limitación y convoca a un perdón ilimitado. Lo bien fundado de su respuesta se desarrolla en la parábola del deudor inmisericorde (Mt 18,23-35). Pone en la balanza el perdón divino y el perdón humano: quien se beneficia del perdón divino –¡y somos todos!– debe dar pruebas para con sus hermanos de la misma generosidad con que a él le ha tratado Dios. Negar el perdón al hermano que lo necesita, es exponerse al juicio venidero. Una vez más queda perfectamente claro el acento: sólo los hermanos que viven y practican la exigencia de un perdón infinito pueden poner en práctica la disciplina.

Así pues, el discurso comunitario está habitado por una tensión. Cuando están en juego la vida en comunidad y los vínculos que unen entre sí a sus miembros, conviene velar para que los comportamientos pecadores no pongan en peligro a la Iglesia, y, si llega el caso, debe ser severa a fin de preservar su integridad. Pero la acción disciplinar sólo puede emprenderse y llevarse a cabo en oración y ante Cristo presente. Encuentra su lugar exacto en una ética de servicio, en la vigilancia por no poner en peligro a los pequeños, en la voluntad de reganarlos cuando sobreviene la prueba y en la disponibilidad al perdón infinito.

La misión de Pedro

Aparte de los dos discursos cuya perspectiva teológica acabamos de bocetar, hay otro elemento de la narración de Mateo que es importante cuando se trata de abordar el tema de la Iglesia: es la persona del apóstol Pedro. ¿Qué papel desempeña Pedro en el evangelio según Mateo? ¿Qué significación tiene para la Iglesia este eminente personaje?

Una pasada a vista de pájaro sobre el evangelio muestra la importancia que Mateo concede a Pedro. Es el discípulo cuyo nombre cita más veces. Además, el Evangelista introduce en su narración episodios que sólo él conoce y vinculados al nombre de Pedro (Mt 14,28-31; 16,17-19; 17,24-27). Esta documentación tan abundante muestra dos rasgos principales en el retrato de Pedro que traza el Evangelista.

En primer lugar, Pedro encarna la figura típica del discípulo, y ello de dos formas. Por un lado, es el portavoz de los discípulos. Es él quien, en nombre del grupo, hace preguntas a Jesús (Mt 15,15; 18,21). Es él quien formula objeciones y quien se ve corregido por Jesús (Mt 16,22-23; 19,27-30; 26,33-34). Pedro desempeña en estas ocasiones el papel del alumno que se pone a la escucha de su maes-

DOCUMENTO

«TÚ ERES PEDRO»: EL COMENTARIO DE SAN CIPRIANO

Cipriano vivió en el siglo III. Nacido en Cartago, en el norte de África, fue obispo de esa ciudad y allí murió mártir. En una de sus cartas comenta la frase «Tú eres Pedro» (Mt 16,18) en estos términos:

Nuestro Señor, cuyos mandatos debemos respetar y observar, al regular el honor del obispo y la organización de su Iglesia, habla en el evangelio y dice a Pedro: «Yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y los poderes del infierno no la vencerán, y te daré las llaves del reino de los cielos, y lo que ates en la tierra, será atado en el cielo, y lo que desates en la tierra, será desatado en el cielo». Desde entonces va continuándose en el decurso sucesivo de los tiempos la elección de los obispos y la organización de la Iglesia, de manera que la Iglesia descansa sobre los obispos, y toda la actuación de la Iglesia se rige por esos mismos jefes. Establecido esto así por ley divina, me quedo admirado de que algunos con temeraria audacia hayan querido escribirme que mandaban sus cartas en nombre de la Iglesia, cuando la Iglesia está fundamentada en el obispo, en el clero y en los que permanecen fieles.

(*Cartas* 33,1;
trad. de Mª. Luisa García Sanchidrián)

Este breve extracto es un ejemplo entre otros de cómo la conocida declaración de Cristo sobre Pedro fue recibida e interpretada en la Iglesia antigua. Dos elementos que no aparecen en el texto original ocupan el centro de lo que dice Cipriano. Por una parte, se identifica la misión de Pedro con el cargo episcopal. Por otra parte, se trata de un cargo transmisible (principio de sucesión).

tro y se deja instruir por él. Encarna la condición propia del discípulo: recibir y asimilar la enseñanza de Jesús. En este aprendizaje, Pedro aparece, sin embargo, como el *primus inter pares* (el primero o principal entre iguales). Por otro lado, Pedro reviste una significación típica por su comportamiento compuesto de grandeza y de debilidad. El relato de la marcha sobre las aguas muestra simultáneamente su vinculación a Jesús y su falta de fe (Mt 14,28-31). La escena en Cesarea de Filipo (Mt 16,13-23) pone de relieve simultáneamente su indiscutible confesión* de fe y su rechazo de la Pasión. En la última cena, asegura a Cristo su indefectible fidelidad (Mt 26,33-35) para negarle, luego, e inmediatamente arrepentirse (Mt 26,69-75). En su misma ambivalencia de confesor que niega, de creyente que duda, de fuerte que es débil, Pedro se convierte en el paradigma del discípulo de todas las generaciones.

En segundo lugar, más allá de su función paradigmática, Pedro desempeña un papel único. Sólidos indicadores de ello son su fuerte presencia en los capítulos 13 a 18, en los que se trata fundamentalmente de la edificación de la comunidad cristiana, y el hecho de que se le presente como el «primero» de entre los discípulos (Mt 10,2). Pero la indicación definitiva la proporciona la famosa declaración de Cristo sobre Pedro, después de que éste le reconociera como el Mesías:

Replicando Jesús le dijo: «Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella. A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos» (Mt 16,17-19).

Esta declaración, que instituye a Pedro como fundamento de la Iglesia, sólo aparece en el primer evangelio. El objetivo del comentario que de ella vamos a hacer no es establecer que Jesús dijera histó-

REFERENCIA

¿FUNDÓ JESÚS LA IGLESIA?

Según el evangelio mateano*, la declaración de Jesús en Cesarea de Filipo declarando a Pedro fundamento de la Iglesia y atribuyéndole el poder de las llaves, parece zanjar la cuestión: Jesús fundó la Iglesia. ¿Pero qué pasa con los demás escritos del Nuevo Testamento que no conocen este episodio? ¿Y cómo se pronunció el mismo Jesús históricamente sobre esta cuestión?

Según el conjunto de los escritos del Nuevo Testamento, la fundación de la Iglesia coincide con la resurrección de Cristo. Las apariciones del Resucitado volvieron a juntar al círculo de los discípulos que se habían dispersado cuando apresaron, procesaron y ejecutaron a su Maestro. Asentados y fortalecidos por la convicción de que el Crucificado vivía, los Apóstoles se vieron investidos de una doble misión: anunciar al conjunto del mundo habitado la novedad de ese acontecimiento decisivo y reagrupar en comunidades de fe a los hombres y mujeres que aceptaban el Evangelio de la muerte y de la Resurrección de Cristo. Las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles dan abundante testimonio de ese giro básico que marcó la emergencia de la Iglesia. En este sentido, se puede decir que es el Cristo resucitado el que funda la Iglesia y es su Señor.

¿Hay que deducir de eso que el Jesús de la historia nunca consideró la creación de la Iglesia que debía perpetuar precisamente su enseñanza y su obra? Afirmarlo sería erróneo, con toda seguridad. Tres observaciones bastan para mostrarlo:

– Durante su ministerio terreno, Jesús llamó a hombres y mujeres a seguirle. Este «seguimiento» suponía una adhesión a la persona misma de Jesús, la fe en su misión divina. Nació así un grupo soldado por la convicción de haber encontrado en Jesús al enviado definitivo de Dios para los seres humanos. Este grupo de discípulos congregado antes de la Pascua y reunido definitivamente por la fe en la resurrección de Cristo constituyó el núcleo primitivo del que iba a nacer la Iglesia.

– Entre los discípulos, se destacó un círculo más estrecho, distinguido por Jesús: el círculo de los Doce. El número de Doce es altamente simbólico; remite a las doce tribus de Israel. La elección de los Doce significaba que Jesús se dirigía a todo Israel, pero manifestaba simultáneamente su voluntad de congregar al nuevo pueblo de Dios.

– Las palabras pronunciadas por Jesús en la última cena que hizo con sus discípulos indican que el Nazareno estaba persuadido de la perennidad de su obra. La proclamación del Reinado de Dios tenía –esa era su firme convicción– un futuro más allá incluso de su muerte inminente (Mc 14,22-25).

Estas tres observaciones permiten pensar que Jesús congregó en su vida histórica a quienes él consideraba como el pueblo de Dios del fin de los tiempos. En este sentido, la Resurrección no hizo más que dar todo su significado y su amplitud a un movimiento que había comenzado antes de la Pascua.

ricamente esas palabras, ni en qué forma, sino mostrar el sentido de ese pasaje en el primer evangelio.

Después de validar la confesión de fe de Pedro que desvelaba su origen divino, Cristo declaró a Pedro fundamento de la Iglesia. La metáfora de la piedra, que juega con el nombre del Apóstol, quiere acreditar la idea de solidez, de estabilidad y de duración. Ningún poder de ningún tipo –ni siquiera las puertas del Hades*– podrá aniquilar ni poner en peligro el fundamento que se ha puesto. La nueva roca elegida se contrapone a la antigua, a la de Sión*; simboliza la erección del Nuevo Templo. Este Nuevo Templo es la Iglesia comprendida en sentido universal, tanto en su extensión como en su historia. Además, es la primera vez que Mateo utiliza el término «Iglesia».

La gran cuestión consiste en saber cómo cumple Pedro esa función capital de ser el fundamento estable y durable de la Iglesia. El poder de las llaves (v. 19) nos proporciona la aclaración esperada. Pedro es el fundamento de la Iglesia en cuanto que es él quien «ata» y «desata». Pues bien, en la tradición rabínica* el poder de las llaves designa, en primer lugar, la habilitación del escriba para tomar decisiones en materia de interpretación de la ley. «Atar» o «desatar» consiste en promulgar lo que está permitido o prohibido por la Ley*. Por analogía y teniendo en cuenta el enraizamiento del evangelio según Mateo en la tradición judía, es legítimo pensar que el poder de las llaves atribuido a Pedro se refiere a la enseñanza de Jesús. Pedro es el encargado de velar por la transmisión y la justa interpretación de la enseñanza de Jesús. Es cumpliendo este oficio como Pedro es fundamento de la Iglesia.

Sea como figura típica del discípulo, sea en su papel único, Pedro muestra el rasgo fundamental de la Iglesia tal y como la concibe Mateo. La Iglesia se constituye por su vinculación irrompible con quien es su origen, Cristo. En cuanto persona en cuyo comportamiento todo creyente puede reconocerse, Pedro señala que la historia única que él vivió con el Jesús terreno se convierte en el espacio en el que cada discípulo está llamado a comprender y vivir su fe. En cuanto personaje único, fundamento de la Iglesia, Pedro muestra que la Iglesia no puede vivir si no es vinculada a sus orígenes y especialmente a la enseñanza de su Maestro.

J. Z.

8.6. Mateo, Israel y las naciones

Se ha dicho del evangelio según Mateo que es, a la vez, el más judío y el más anti-judío de todos los evangelios. La teología mateana* vive de esa doble particularidad; por un lado sus categorías de pensamiento provienen íntegramente de la tradición judía, por otro lado, a esas mismas categorías les da la vuelta de forma polémica contra Israel. En efecto, el Evangelista se empeñó en denunciar la incredulidad que Jesús y sus discípulos encontraron en Israel; la dramática del relato confiere un lugar capital al rechazo del Mesías*, desde la infancia de Jesús (la violencia asesina del rey Herodes, Mt 2,16-18) hasta el terrible grito de las gentes de Jerusalén reclamando la ejecución de Jesús: «¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» (Mt 27,25). Pero si la afirmación del juicio de Dios contra su pueblo endurecido se repite varias veces, ese mismo juicio amenaza también a la Iglesia* y sancionará su fidelidad al final de los tiempos.

Crónica de una ruptura

¿Qué imagen de Israel se perfila en el primer evangelio? Una mera ojeada nos hace verificar inmediatamente que el retrato del pueblo judío que realiza el narrador se parece más al judaísmo que le era contemporáneo que al Israel de los tiempos de Jesús.

He aquí los rasgos más manifiestos:

1. Ese judaísmo se ha separado de la cristiandad a que pertenece Mateo. Así se dice que Jesús enseñaba «en *sus* sinagogas» (Mt 4,23; 9,35; 13,54). El relato se dirige a lectores que ya no tienen acceso a las sinagogas.

2. A diferencia de lo que aparece en Marcos o Lucas, Israel se amuralla frente a Jesús en un frente de rechazo. Aunque las multitudes manifiestan un cierto interés por él, las autoridades religiosas se

muestran, ya de entrada, agresivas; entre ellas, los fariseos* ocupan un lugar predominante.

3. La hostilidad judía para con los cristianos se concreta, en la Resurrección, en el rumor del robo del cadáver de Jesús por los discípulos. Y el narrador hace notar que esa leyenda, iniciada por los sumos sacerdotes y por los ancianos, «se corrió entre los judíos, hasta el día de hoy» (Mt 28,15).

Este retrato corresponde punto por punto al judaísmo contemporáneo de Mateo, que bajo la alta dirección de los rabinos* fariseos estaba rehaciendo su unidad después de la catástrofe del año 70. La Iglesia y la sinagoga ya no compartían el mismo culto. En su reescritura de la tradición de Jesús, Mateo quiere repensar teológicamente el fracaso de Israel y la ruptura que acaba de producirse entre judíos y cristianos; su evangelio se presenta como el relato fundante de la ruptura.

El fracaso de Israel

¿En que consiste el fracaso de Israel? La reescritura mateana* de la historia del centurión de Cafarnaún (Mt 8,5-13) nos proporciona un primer indicador. Un centurión romano suplica a Jesús que cure a su criado o a su hijo, pero es consciente de su indignidad de pagano* y de la imposibilidad en que se encuentra Jesús de entrar en su casa sin caer en estado de impureza: «Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo; basta que lo digas de palabra y mi criado quedará sano» (8,8). Después de reconocer que la curación era necesariamente inmerecida, le sugiere que la realice con una sola palabra, a distancia, cosa que provoca la admiración de Jesús: «Os aseguro que en Israel no he encontrado en nadie una fe tan grande» (8,10).

Así pues, la confianza en el poder sanador de Jesús que muestra el oficial pagano no tiene igual en Israel. A esta fe ejemplar, que es reconocimiento del poder liberador de la palabra de Jesús, se contrapone la incredulidad judía. Lo que le falta a Israel es, exactamente, esa confianza en el poder que tiene Jesús para acabar con las fuerzas del mal. Las consecuencias de ese rechazo se enuncian en un comentario que Mateo inserta inmediatamente después y que ha extraído de la fuente de los *logia**:

«Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los Cielos, mientras que los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el rechinar de dientes» (Mt 8,11-12; véase Lc 13,28-29).

La mutación que aquí se anuncia es considerable. Tomar parte en el banquete del fin de los tiempos con Abrahán, Isaac y Jacob, es ser beneficiarios de las promesas de salvación hechas a Israel. Si los beneficiarios legítimos de la promesa son excluidos, significa que la salvación ya no está vinculada a la elección*. Ya no está entregada a una colectividad nacional, sino a todas las personas, y en base a la fe que tengan. Dicho de otro modo: la pertenencia a Israel no es una garantía de salvación. Abrahán, Isaac y Jacob son los padres de todos los creyentes; pero en adelante ya no ofrecen protección alguna a sus descendientes endurecidos. La figura del centurión romano se convierte, así, en el prototipo del pagano al que, en adelante, se dirigirá la cristiandad mateana.

Las palabras de Juan el Bautista, que Mateo asemeja todo lo que puede a la enseñanza de Jesús, tienen, ya en el umbral del evangelio, esa misma resonancia: «Dad, pues, fruto digno de conversión, y no creáis que basta con decir en vuestro interior: "Tenemos por padre a Abrahán"; porque os digo que puede Dios de estas piedras suscitar hijos a Abrahán» (Mt 3,8-9). Abrahán no aporta recurso alguno a los incrédulos. Vincular la salvación a la fe es dar a entender que la alianza con Dios se ofrece en adelante a todo el que cree, independientemente de su origen y de su pasado.

Una falta de fidelidad

Pero el primer evangelio no se contenta con la mera constatación de la falta de fe de Israel ante Jesús. La incredulidad se concreta en una falta de fidelidad a la alianza, y esta carencia era algo que ya caracterizaba al Israel del pasado. La parábola de los viñadores asesinos (Mt 21,33-43) es una evidente manifestación de ello:

> *Había un propietario que plantó una viña, la rodeó de una cerca, cavó en ella un lagar y edificó una torre; la arrendó a unos labradores y se ausentó. Cuando llegó el tiempo de los frutos, envió sus siervos a los labradores para recibir sus frutos...* (Mt 21,33-34).

La cita de Isaías 5,1-2, que da forma al comienzo del texto, anuncia que el relato va a tratar de la historia de Dios con su pueblo. Detrás del propietario hay que ver a Dios; detrás de los viñadores que se niegan a entregar el producto de la viña está Israel; detrás de los criados que reclaman lo que pertenece al dueño hay que ver a los profetas; y detrás del hijo asesinado a Jesús.

La suerte violenta reservada a los profetas y, luego, al Hijo, manifiesta la amplitud y profundidad de la rebeldía del pueblo elegido contra su Dios. El tema en litigio es la entrega de «frutos»: este motivo es una metáfora bíblica clásica para designar el comportamiento, la fidelidad práctica exigida a los creyentes. No entregar los frutos es transgredir el contrato de alianza rechazando la obediencia requerida. Israel se ha cerrado a las repetidas iniciativas de su Dios a lo largo de la historia; le ha faltado la fidelidad que implica su pertenencia a la alianza. Vista desde esta perspectiva, la cruz es el apogeo de una actitud de rechazo, de la que ya en el pasado fueron víctimas los profetas.

¿A qué atribuir esta falta d fidelidad? El evangelio vuelve sobre esto en bastantes ocasiones. La definición judía de la «justicia» es insuficiente (5,20), porque la configuración de la ética judía no mantuvo el primado del mandamiento del amor por encima de todas las demás prescripciones (12,1-8; 22,34-40). La larga serie de invectivas contra los «escribas y fariseos hipócritas» (23,13-32) denuncia en términos drásticos el extravío en que habían caído los fariseos en su interpretación de la Torá*: confunden a los demás con sus casuísticas engañosas, respetan las menores prescripciones rituales dejando de lado los imperativos esenciales de la ley* («la justicia, la misericordia y la fe»; 23,23). Esos «guías ciegos» han conducido al pueblo a su perdición.

El resultado de semejante fiasco es el desencadenamiento de la cólera de Dios. «Cuando venga, pues, el dueño de la viña, ¿qué hará con aquellos labradores?», pregunta Jesús como conclusión de la parábola de los viñadores asesinos. Y los interlocutores responden acertadamente: «A esos miserables les dará una muerte miserable y arrendará la viña a otros labradores, que le paguen los frutos a su tiempo» (21,40-41). La sanción consiste, en primer lugar, en la aniquilación de los culpables; es forzoso pensar aquí en la destrucción de Jerusalén por las tropas romanas en el año 70, pues en esa catástrofe nacional Mateo vio cumplirse la cólera divina. La sanción incluye, luego, una desposesión: el contrato de arrendamiento pasa a otros que tendrán también la obligación de entregar los frutos esperados. Queda claro: la alianza se hace ahora con otros, cuya misión es practicar la fidelidad que no supo mantener Israel. El tiempo de la alianza privilegiada de Dios con el pueblo elegido ha pasado.

La elección perdida

¿No es una simplificación escandalosa recapitular la historia santa de Dios y de su pueblo bajo el signo del rechazo de los enviados? De

hecho, no se trata de una invención del evangelio. La idea se remonta a la teología deuteronomista (cf. Nehemías 9,26), en su tentativa de comprender la causa de la desaparición del reino de Israel en el año 722 y de la destrucción del Templo en el año 587. La respuesta fue una lectura simplificadora de la historia santa: a pesar de las repetidas exhortaciones de Dios llamando hacia Él a su pueblo rebelde, éste respondió siempre asesinando a los enviados, atrayéndose así el justo castigo de Dios. En el primer siglo de nuestra era los predicadores judíos de la conversión, para convocar a Israel a hacer penitencia, les recordaban el destino violento de los profetas.

Mateo retoma ese motivo y lo lleva a su paroxismo por la crucifixión del Mesías. En el desastre del año 70 y en el final del Templo, Mateo –a imagen de algunos rabinos judíos– vio la firma del Dios de la cólera. Pero a diferencia de los rabinos, Mateo interpreta ese castigo como el final de la historia privilegiada de Israel. El juicio último se ha abatido en la historia. Israel ha perdido la elección. En efecto, al contrario que Pablo (Rm 11,25-29), el Evangelista considera que el beneficio de las promesas ha dejado de pertenecer a este pueblo. En adelante, los judíos no son malditos, pero su derecho exclusivo sobre la salvación queda abrogado; sólo la fe actuante en la fidelidad les abre el acceso a la aprobación de Dios.

El grito de las gentes de Jerusalén en la Pasión («¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!»; Mt 27,25) no es una declaración de automaldición. El pueblo notifica a Pilato, que hace protestas de la inocencia de Jesús, que carga con toda la responsabilidad jurídica de la condena. La cruz no fue en absoluto fruto de un trágico accidente, insiste Mateo. La decisión de eliminar a Jesús fue el resultado de una voluntad deliberada, pero en ningún momento esa acción fundamenta, en el primer evangelio, una posición antisemita. Israel no es un pueblo maldito por ser judío. Dios le condena, según Mateo, porque su infidelidad ha llegado hasta a matar al Mesías que, sin embargo, le estaba destinado. Si en adelante la concesión de la salvación no pasa ya por la circuncisión, sino por la sola fe, esta promesa se ofrece a todos los seres humanos, sean judíos o no.

Un destino en suspenso

¿Cuál es, en el evangelio según Mateo, la identidad del nuevo pueblo beneficiario de la alianza? La lectura atenta del comentario conclusivo de la parábola de los viñadores asesinos es extraordinariamente instructiva: «Se os quitará el Reino de Dios para dárselo a un pue-

blo que rinda sus frutos» (Mt 21,43). Estas palabras son propias de Mateo. La transferencia del Reino de Dios indica la transferencia del acceso a la salvación.

Si la identidad del pueblo desposeído no plantea dudas, ¿quiénes son los nuevos beneficiarios? ¡Seguramente sería precipitado ver en ellos a la Iglesia! Es verdad que esa declaración se dirige a los cristianos y mira hacia su comunidad; pero el hecho de que los beneficiarios sólo sean designados mediante el giro «un pueblo que rinda sus frutos» implica que la transferencia se hace bajo condiciones. La salvación se dará a quienes sean fieles; esta fidelidad se confunde con la obediencia, tal y como la presenta la enseñanza del Jesús mateano sobre la ley (5,21-48), Así pues, la salvación se promete bajo reserva de fidelidad comprobada. No es cosa adquirida a la que todo creyente pueda sentirse suscrito: el Juicio del fin de los tiempos decidirá.

De Israel a la Iglesia

La parábola de los invitados al banquete (Mt 22,1-14), que sigue inmediatamente a la de los viñadores asesinos, prosigue la reflexión sobre este punto. El relato despliega de nuevo una alegoría de la historia centrada en el eje de la recepción de los enviados, pero con un desplazamiento en el tiempo; se ha pasado aquí de los profetas a Jesús y sus enviados:

«El Reino de los Cielos es semejante a un rey que celebró el banquete de bodas de su hijo. Envió sus siervos a llamar a los invitados a la boda, pero no quisieron venir. Envió todavía otros siervos, con este encargo: Decid a los invitados: "Mirad, mi banquete está preparado, se han matado ya mis novillos y animales cebados, y todo está a punto; venid a la boda". Pero ellos, sin hacer caso, se fueron el uno a su campo, el otro a su negocio; y los demás agarraron a los siervos, los escarnecieron y los mataron. Se enojó el rey y, enviando sus tropas, dio muerte a aquellos homicidas y prendió fuego a su ciudad. Entonces dice a sus siervos: "La boda está preparada, pero los invitados no eran dignos. Id, pues, a los cruces de los caminos y, a cuantos encontréis, invitadlos a la boda". Los siervos salieron a los caminos, reunieron a todos los que encontraron, malos y buenos, y la sala de bodas se llenó de comensales» (Mt 22,2-10).

También en este caso la alegoría* atraviesa el texto. En la persona del rey hay que reconocer a Dios; en la del hijo, a Jesús; y en la boda, la irrupción del Reino. Los dos envíos sucesivos de mensajeros corresponden a la misión de los discípulos antes de Pascua* y des-

pués de Pascua. La persecución que se abate sobre ellos coincide con lo que dice el capítulo 10 (vv. 16-25). La alegoría comanda también la descripción de la expedición punitiva del rey, cuya amplitud e intensidad (¡destruir la ciudad de los invitados ausentes!) sobrepasa el cuadro del relato: hay que adivinar tras esa furia destructora los acontecimientos dramáticos del año 70. Que los primeros invitados sean juzgados no «dignos» de la invitación no inclina a ningún tipo de predestinación: son las acciones las que califican a las personas; en este caso, lo que ha hecho a Israel indigno de participar en la boda es el comportamiento de rechazo que opuso Israel a la misión cristiana.

El desarrollo del relato muestra que lo único que lleva al rey a convidar a otros invitados es el fracaso de la misión a Israel. Dicho claramente, sólo el doble rechazo de la invitación al Reino de Dios lleva a Dios a dirigir su llamada a otros. Se expresa aquí con intensidad la conciencia de la Iglesia mateana de ser heredera de una vocación destinada primitivamente a Israel. Pero esa herencia está gravada por dos condiciones que hay que tener en cuenta imperativamente.

Primera condición: aunque la Iglesia nace del fracaso de Israel, no acapara, sin embargo, ni sus títulos ni sus privilegios. La Iglesia no es ni el nuevo Israel ni el verdadero Israel. No es la simple continuadora de la historia del pueblo de Moisés, que mantiene su papel histórico en el proyecto de Dios, aunque en adelante ya no juegue ese papel. La Iglesia es un pueblo enteramente determinado por su misión: «entregar los frutos» (21,41), «ser digno» de la invitación que ha recibido (22,8).

Segunda condición: aunque los cristianos son beneficiarios de la nueva invitación, no se les da ninguna garantía de salvación. El grupo de los nuevos invitados es reunido a toda prisa y se compone tanto de «buenos» como de «malos». Esta agregación al azar es la imagen de una gracia divina que convoca a todos, sin preferencias, sin que nadie pueda declararse merecedor de ella. ¿Se pueden discernir ya, bajo estas palabras, los rasgos de una Iglesia de masas que acoge en el bautismo a las multitudes? Quizás. Lo más importante es que la parábola continúa. Mientras que su paralelo en Lucas acaba con la acogida universal de los creyentes (Lc 14,16-24), el texto de Mateo prosigue con el episodio del hombre que no tenía traje de boda:

«Cuando entró el rey a ver a los comensales vio allí uno que no tenía traje de boda; le dice: "Amigo, ¿cómo has entrado aquí sin traje de boda?". Él se quedó callado. Entonces el rey dijo a los sirvientes: "Atadlo de pies y manos, y echadlo a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el rechinar de dientes". Porque muchos son llamados, mas pocos escogidos» (Mt 22,11-14).

Queda patente que si la primera invitación se dirigía a un círculo muy definido, la segunda está destinada a todo el que quiera recibirla. Pero aceptarla compromete. Pues el rey viene a visitar a la multitud ambigua, compuesta de gentes de toda calidad. El hombre que carece de traje de boda simboliza al creyente que no se ha revestido de la ropa adecuada, la que corresponde a la altura de la invitación con que ha sido gratificado. ¿Qué quiere decir esto? Los Padres* de la Iglesia leyeron frecuentemente en este pasaje una alusión a la vestidura bautismal. En la perspectiva del primer evangelio, hay que pensar, más bien, en la «justicia» a que los creyentes son invitados sin cesar; el convidado desprovisto representa a los creyentes que han acogido la gracia de Dios, pero sin responder a ella con una vida de obediencia. Por tanto, no basta con ser llamado; para ser elegido, es decir, recibido por el Juez del fin de los tiempos es necesario comprobar que se ha hecho fructificar la gracia en la vida, mediante actos de fidelidad y misericordia. El slogan final suena como una advertencia: aunque son muchos los llamados, el juicio final efectuará un discernimiento y se quedará con pocos elegidos.

No se podía dar a entender con mayor claridad que la Iglesia no se reinstala en la certeza de la salvación que pudo tener Israel. La comunidad creyente es una colectividad mezclada, un *corpus mixtum*, en la que sólo el Juez escatológico desvelará la identidad de cada uno, si elegido o reprobado.

UN PAPEL DE PREVENCIÓN

Así pues, constatar que Israel ha sido juzgado por Dios no instala a la Iglesia de Mateo en la satisfacción de los elegidos. Al contrario, el juicio que se ha abatido dramáticamente sobre el pueblo no se le ahorrará a la Iglesia; las abundantes referencias al juicio final que hay a todo lo largo del evangelio recuerdan una y otra vez que el veredicto de Cristo Juez se inscribe en el horizonte de la historia del mundo.

La evocación del juicio de Israel en el seno del evangelio no juega, por tanto, un papel esencialmente polémico, sino parenético*. Traumatizado por la catástrofe del año 70, Mateo intenta conjurar que se repita ese mismo desastre, esta vez en la Iglesia. Porque la meditación de la historia reciente de Israel le ha conducido a esta evidencia: se puede decaer de la gracia recibida. La suerte trágica de Jerusalén lo demuestra: Dios abandonó la Ciudad Santa (23,38) debido al endurecimiento de su pueblo. En su interpretación de la tradición de Jesús, no dejará pasar ocasión alguna de recordar a sus oyentes/lectores que puede esperarles idéntica calamidad. Esta insis-

tencia sobre la amenaza que hace planear el Juicio juega un papel eminentemente preventivo.

EL JUICIO UNIVERSAL

La más conocida evocación del Juicio final está al final del discurso sobre los últimos tiempos (Mt 24–25). Un fresco grandioso (Mt 25,31-46) reúne a todas las naciones ante el Hijo del hombre que separará a los benditos de los malditos, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos. A los primeros les dirá:

«Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y acudisteis a mí» (Mt 25,34-36).

Y cuando se extrañan y preguntan cuándo le vieron en esas condiciones y actuaron así, el Rey les responde: «En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (25,40). Con los otros, con los reprobados, se produce el mismo diálogo, pero en negativo: negaron esas acciones de ayuda y es como si se las hubieran negado al mismo Cristo.

Esta presentación del Juicio universal está destinada a los discípulos, a todos los creyentes por tanto, para precisar qué criterio aplicará el Juez supremo. Ya antes lo habían anunciado varios textos (7,21-23;

REFERENCIA

EL JUICIO FINAL

La existencia de un Juicio último al acabar la historia humana era una evidencia para el judaísmo antiguo, aunque sus representaciones fueran múltiples. Este acto último se orienta a restablecer el derecho de Dios sobre una humanidad y una historia que se ponen al margen de Él. Permite también el desvelamiento de la verdad de cada individuo y del mundo, que sólo Dios conoce. Varios rasgos son comunes a la expectativa judía y cristiana del Juicio final:

– el juicio es universal: se fue abandonando progresivamente la idea de un juicio colectivo, en provecho de un veredicto sobre cada individuo;

– el juicio se hace sobre las acciones del ser humano, porque en la concepción judía de lo humano el hacer (y no los pensamientos) es lo que revela el ser;

– el juicio está frecuentemente vinculado a la esperanza de la resurrección, que constituye su condición previa; los seres humanos son levantados de la muerte para recibir el veredicto de Dios.

13,41; 16,27; 19,28). Aquí se detalla: los seis comportamientos enumerados se caracterizan por su simplicidad, su evidencia, su urgencia, cuando se trata de responder a la necesidad del otro; ponen en práctica el mandamiento del amor a los demás, al que Jesús convirtió en el principio de interpretación de la Torá (22,34-40). ¿Quiénes son esos «hermanos míos más pequeños»? La respuesta más probable es que el relato designa con esa expresión a todas las personas en estado de necesidad, con quienes el Cristo Hijo del hombre se solidariza hasta el punto de designarles como sus hermanos. Este es el criterio según el cual el Juez decidirá el destino último de los creyentes: la compasión manifestada a toda forma de necesidad. Otra lectura, menos probable, ve en la persona de los «hermanos» de Cristo a los discípulos; el relato anunciaría, en este caso, que el mundo será juzgado sobre la base de la misericordia para con los cristianos (pero esta concepción no es familiar a Mateo).

También hemos de fijarnos en la sorpresa de los que son justificados: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; o sediento, y te dimos de beber...?» (25,37). Esta sorpresa pone de manifiesto lo sorprendente del texto: lo que vivimos cotidianamente se convierte en el lugar donde se hace realidad actual la relación de los creyentes con su Señor. Por tanto, no hay fe auténtica al margen de una fidelidad comprobada en las acciones y palabras. La atención dedicada al otro queda designada para siempre como el lugar donde debe cristalizar la piedad cristiana.

D. M.

9
LUCAS-HECHOS

EN las Biblias, el evangelio según Lucas está separado del libro de los Hechos de los Apóstoles por el evangelio según Juan. Esta disposición se debe a que el canon del Nuevo Testamento agrupó desde siempre los cuatro evangelios al comienzo del corpus* y todos ellos seguidos. Tiene el inconveniente de no resaltar el hecho de que el evangelio según Lucas y los Hechos de los Apóstoles son dos volúmenes de una misma obra, una historia continuada del cristianismo que abarca sesenta años, desde el anuncio del nacimiento de Juan el Bautista hasta la llegada de Pablo a Roma. La crítica agrupa normalmente estos dos volúmenes, tercer evangelio y Hechos, bajo un título global: la obra de Lucas.*

9.1. LOS DOS VOLÚMENES DE LA OBRA DE LUCAS

LA unidad de autor entre el evangelio* según Lucas y los Hechos de los Apóstoles se ha reconocido siempre, porque así lo postula el mismo texto de ambas obras. Efectivamente, de los cuatro evangelistas Lucas es el único que abre su relato con una dedicatoria en toda regla y en debida forma, a la que generalmente se denomina «Prólogo»:

Puesto que muchos han intentado narrar ordenadamente las cosas que se han verificado entre nosotros, tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra, he decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde los orígenes, escribírtelo por su orden, ilustre Teófilo, para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido (Lc 1,1-4).

La misma dedicatoria es mencionada al comenzar el libro de los Hechos de los Apóstoles:

El primer libro lo dediqué, Teófilo, a todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio hasta el día en que, después de haber dado instrucciones por medio del Espíritu Santo a los apóstoles que había elegido, fue levantado a lo alto (Hch 1,1-2).

La semejanza de estos dos textos indica claramente que el «primer libro» al que alude el segundo es el evangelio según Lucas. Antes de que se reagruparan los cuatro evangelios, el que ahora está colocado entre Marcos y Juan debía estar articulado con el libro de los Hechos, como dos partes de una misma obra, para leerlos uno a continuación del otro. Esta unidad de autor la confirman muchas semejanzas en el modo de escribir y de componer, en el vocabulario recurrente y en los temas a que se presta mayor atención.

Notemos en primer lugar cómo las dos dedicatorias comunican lo esencial del proyecto del autor; en ambos casos se expresa en primera persona, pero sin decir su nombre. Sí nombra, por el contra-

rio, al destinatario de su obra; eso quiere decir que lo hace con alguna intención. Teófilo, un nombre griego, significa «amigo de Dios». Es difícil decir si se trata de una personaje histórico, desconocido por lo demás, (que podría ser un mecenas que favoreciera la difusión de la obra), o si el autor escogió ese nombre para simbolizar al tipo de lector al que quería dirigirse. Sea de ello lo que fuere, la última frase del prólogo del evangelio le presenta como un convertido reciente, probablemente de origen pagano*, que ha recibido una catequesis* oral elemental y a quien el Evangelista quiere ofrecer una obra escrita, muy elaborada, que le permita profundizar esa primera enseñanza y fortalecerse en sus convicciones cristianas. Este prólogo presenta sobre todo a su autor como un catequista deseoso de proporcionar a su lector una enseñanza teológica. Su proyecto es, por tanto, esencialmente didáctico. Esta constatación es válida tanto para el evangelio como para los Hechos, pues la segunda dedicatoria, al aludir al primer libro, se refiere también a su prólogo y no necesita repetir todo su contenido.

Una historia de salvación

El género literario que anuncia Lucas en la primera dedicatoria es explícitamente el de relato, siguiendo las huellas de otros diversos ensayos del mismo género sobre «las cosas que se han verificado entre nosotros» (Lc 1,1). Tiene buen cuidado en precisar que ha llevado adelante una investigación a fondo al respecto y que ha dado forma, en una «exposición ordenada», a los hechos recogidos: brevemente, se presenta como quien ha llevado a cabo un trabajo de historiador. Su obra sostiene la comparación con los escritos de los historiadores griegos de su época, por la forma de situar el escenario geopolítico de los sucesos que relata, de precisar los datos, de destacar a algunos personajes principales, reconstruyendo sus discursos y formas de pensar, y de organizar en un relato coherente las tradiciones parciales que ha recogido. Para instruir a Teófilo, Lucas no pensó en presentar un catecismo sistemático, sino que optó por contarle una historia significativa, capaz de robustecer su fe. Esta opción es importante, pues por ese carácter histórico el evangelio se desmarca de cualquier tipo de mitología. Una mirada global sobre esta catequesis narrativa en dos entregas mostrará los significados esenciales que desea vehicular.

Que el tema de la salvación ocupe el centro de ambos libros es cosa que aparece ya en la frecuencia con que se hace presente el vocabulario referido a este asunto. Si totalizamos las veces que aparece el verbo «salvar», los sustantivos «salvación» y «salvador», el

DOCUMENTO

LAS DEDICATORIAS EN LA ANTIGÜEDAD

El género de dedicatoria redactado por Lucas encuentra analogías en la literatura griega de su tiempo. Por ejemplo Dioscórides, médico griego del siglo I, inicia así su tratado *Plantas y remedios medicinales* (I,1):

Aunque muchos escritores tanto antiguos como recientes han compuesto tratados sobre la preparación, el poder y la verificación de los alimentos, intentaré mostrarte, queridísimo Ario, que no me movió un impulso baldío ni sin sentido a esta empresa. (trad. de Manuela García Valdés).

Más llamativa sin duda es la semejanza con Flavio Josefo, contemporáneo de Lucas y, como él, historiador deseoso de transmitir las tradiciones judías en el ámbito de la cultura greco-romana; en él encontramos esta doble dedicatoria:

En mi obra sobre las Antigüedades, noble Epafrodito, creo haber dejado ya suficientemente claro [...] la extrema antigüedad de nuestra raza judía [...]. Pero como observo que muchas personas [...] no dan crédito a los relatos de mi historia antigua [...], he creído que debía escribir brevemente sobre todos estos puntos para [...] dar a conocer a todos los que lo deseen la verdad sobre la antigüedad de nuestra raza. Como testigos de mis afirmaciones pondré a los escritores que, a juicio de los griegos, son más dignos de crédito en lo que a la historia antigua se refiere (*Contra Apión* I,1-2; trad. de Margarita Rodríguez de Sepúlveda).

A lo largo del libro primero, mi muy estimado Epafrodito, he mostrado la verdad sobre la antigüedad de nuestro pueblo [...]. Comenzaré ahora a refutar a los restantes autores que han escrito contra nosotros (*Contra Apión* II,1-2; trad. de Margarita Rodríguez de Sepúlveda).

resultado es exactamente 27 veces en cada una de las dos obras (contra sólo 16 veces en Mateo y 8 en Juan). Este indicador estadístico queda confirmado por el examen del contenido de la historia que narra Lucas. Leída de seguido, nos presenta un cuadro de acontecimientos de salvación que se van encadenando: –el nacimiento de Juan el Bautista, el de Jesús a continuación (en tiempos de Herodes, rey de Judea); –el ministerio del Precursor y el de Jesús, su Pasión, su Resurrección, su elevación al cielo (en tiempos del emperador Tiberio); –luego, el nacimiento de la Iglesia*, la predicación apostólica a Israel y, finalmente, la apertura de la salvación a los paganos, en la que la misión paulina* en el mundo greco-romano ocupa amplio espacio, acabando con la llegada de Pablo a Roma (siendo Nerón emperador). Si dejamos a un lado, desde el punto de vista histórico, los relatos de la infancia, que tienen un carácter legendario y teológico muy particular, el trabajo de historiador de Lucas cubre el período decisivo de los orígenes del cristianismo, en los años 30-60 de nuestra era.

Es interesante destacar cómo concibe Lucas este tiempo de salvación, que Jesús expresó de esta forma: «La Ley y los profetas llegan hasta Juan; a partir de ahí comienza a anunciarse la Buena Nueva del Reino de Dios» (Lc 16,16). Se distinguen aquí dos épocas, la de la antigua alianza considerada como el tiempo de las promesas que anunciaban el Reino de Dios, y la de este tiempo nuevo en el que ese

Reino se inaugura ya y se proclama. La primera época llega hasta Juan (el Bautista) sin que la formulación precise si hay que incluirle a él como recapitulador de la profecía o considerarle como quien abre ya el tiempo del Evangelio. El hecho de que Lucas no ponga en boca de Juan el anuncio explícito del Reino (cosa que sí hace Mateo) parece justificar la primera lectura. Sin embargo, su relato comienza con el ministerio del Precursor, según la tradición evangélica unánime. Haciendo de bisagra de la historia bíblica, el Bautista es en realidad quien inaugura la nueva era, el tiempo del cumplimiento, esa segunda época que va a contar el relato de Lucas (evangelio y Hechos).

La originalidad de la obra de Lucas consiste en que esa historia de la salvación cumplida se divide, también ella, en dos partes: el tiempo de Jesús, objeto de su primer libro, y el tiempo de la Iglesia, al que consagra el segundo. Aunque estos dos tiempos se suceden el uno al otro y hay que distinguirlos, no hay lugar para contraponerlos. Al contrario, el autor tiende a sugerir de distintas formas que el ministerio de los apóstoles prolonga el de su Señor y presenta fuertes semejanza con él. Es cosa que se observa ya a nivel de la construcción global de los dos libros, que presenta un notable paralelismo: cada uno de los dos frescos puede ser dividido en cuatro grandes partes precedidas de un prólogo y concluidas por un epílogo. No vamos a demostrarlo aquí con todo detalle, pero sí podemos indicar las grandes líneas de ese paralelismo en un cuadro. El paralelismo estructural que pone en evidencia el cuadro que presentamos manifiesta globalmente que para Lucas los Hechos de los Apóstoles prolongan los de Jesús, más exactamente que es el mismo Señor el que prosigue su acción mediante la actuación de sus enviados, animados como él por el Espíritu Santo.

Una mirada más específica

Si observamos más de cerca el contenido de la doble narración lucana, podemos descubrir la intención teológica particular del autor. A todo lo largo de su obra aparecen de forma recurrente tres temas fundamentales: la continuidad del Evangelio en relación con la revelación de Dios en la Ley* y los Profetas, la oposición de los jefes religiosos del judaísmo al Evangelio, la apertura del Evangelio a los paganos.

La continuidad

La continuidad entre revelación a Israel y Evangelio es evidente desde los mismos relatos de la infancia (Lc 1–2) en los que el autor

EVANGELIO DE LUCAS	HECHOS DE LOS APÓSTOLES
1,1-4 **Prólogo** Dirigido a Teófilo	1,1-11 **Prólogo** Dirigido a Teófilo. Jesús anuncia la misión de los Apóstoles y se separa de ellos (Ascensión).
1,5 – 4,13 **Relatos introductorios** Anunciación / Nacimiento de Juan y de Jesús. Simeón anuncia la revelación a las naciones (Is 49,6) Predicación de Juan: bautismo, conversión, remisión de los pecados.	1,12 – 2,41 **Relatos introductorios** Anunciación / Nacimiento de la Iglesia. Predicación de Pedro: conversión, remisión de los pecados, bautismo.
4,14 – 9,50 **La práctica liberadora de Jesús** En el poder del Espíritu, Jesús predica, enseña y cura. Suscita la oposición de los escribas y fariseos.	2,42 – 5,42 **La práctica liberadora de los apóstoles** Con el poder del Espíritu, los apóstoles predican, enseñan y curan. Suscitan la oposición de los judíos.
9,51 – 19,28 **La salvación es presentada en todas sus dimensiones** Diálogos, discursos y parábolas van tratando los diversos aspectos de la noción de salvación. La salvación se ofrece a los pobres y excluidos, y prometida a los paganos.	6,1 – 15,35 **La salvación es presentada en todas sus dimensiones** De la crítica radical al judaísmo (Esteban) a la toma de conciencia del universalismo de la salvación (Pedro y Cornelio). Pablo y Bernabé justifican el paso a los paganos apelando a Is 49,6.
19,29 – 24,46 **El cumplimiento de la salvación** Enfrentamiento final entre Jesús y los jefes judíos. Comparece ante el Sanedrín y el Gobernador romano. Su muerte y resurrección.	15,36 – 28,15 **El cumplimiento de la salvación** La misión paulina en el mundo greco-romano. Enfrentamiento de Pablo con las autoridades judías. Comparece ante el Sanedrín y los gobernadores.
24,47-53 **Epílogo** Jesús anuncia a los apóstoles su misión: predicar la conversión y la remisión de los pecados a todas las naciones. Se separa de ellos (Ascensión).	28,16-31 **Epílogo** Pablo en Roma dirige un último llamamiento a los judíos y declara que la salvación de Dios ha sido enviada a las naciones.

plagia el estilo de la Biblia griega de los Setenta* para mostrar que la venida de Cristo hay que comprenderla a la luz de las promesas de Dios a Israel. Zacarías e Isabel, María y José, Simeón y Ana son judíos piadosos alimentados por esas promesas. Jesús, en su discurso inaugural en Nazaret (Lc 4,16-21) presenta su misión como el cumplimiento de la Escritura. Es al pueblo elegido a quien él reserva, en primer lugar, el anuncio de la Buena Noticia.

Paralelamente, en los Hechos de los Apóstoles, Lucas pone buen cuidado en subrayar que los misioneros, especialmente Pablo y Bernabé, al anunciar el Evangelio en las sinagogas* de la Diáspora*, daban siempre prioridad a los judíos (Hch 13,5.14). Teorizan su postura diciendo a los de Antioquía de Pisidia: «Era necesario anunciaros a vosotros en primer lugar la palabra de Dios; pero ya que la rechazáis [...] nos volvemos a los gentiles» (Hch 13,46). En Roma, en el epílogo ya del libro, Pablo sigue dirigiéndose a los judíos de la ciudad: «intentando persuadirles acerca de Jesús, basándose en la Ley de Moisés y en los Profetas» (Hch 28,23).

La oposición de los jefes religiosos

La oposición de las autoridades judías aparece en el cap. 5 del evangelio (5,21.30) y se desarrolla en controversias cada vez más duras. Jesús denuncia el legalismo hipócrita de los fariseos* (Lc 11,37-54). La confrontación desemboca en su apresamiento (Lc 22,47-53) y en su condena a muerte por el Sanedrín* (Lc 22,66-71). En el libro de los Hechos vemos que esa oposición prosigue: los Apóstol en Jerusalén (Hch 4,1-22; 5,17-42) y, luego, Pablo a lo largo de todos sus viajes misioneros (13,50; 14,19; 17,5; 18,12) se encuentran con la hostilidad de los jefes judíos, comparecen ante el Sanedrín (23,1-10) y son denunciados a las autoridades romanas (24,1-9). Algunos mueren mártires como su Señor: Esteban (7,54-60) y Santiago hijo del Zebedeo (12,1-2).

La apertura a los paganos

La apertura del Evangelio a los paganos se muestra en las dos partes de la obra lucana como cumplimiento del proyecto divino. Desde la profecía de Simeón, se presenta a Jesús como el portador de la salvacion que Dios «ha preparado a la vista de todos los pueblos, luz para iluminar a las gentes» (Lc 2,31). El ministerio de Jesús se mantiene limitado a Israel, pero la misión de los 72 discípulos (número de naciones paganas en la tradición bíblica que Lucas es el único que menciona, Lc 10,1-20) prefigura la misión universal de la Iglesia. El libro de los Hechos se escribe para narrar la puesta en práctica de esta misión, que se hace al principio tímidamente y, luego, cada vez

más resueltamente, hasta convertirse en la gran aventura de la evangelización «hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8).

Pero Lucas no se limita a relatar como historiador las etapas de esa marcha hacia adelante. Subraya como teólogo que ese proceso está justificado por el testimonio de la Escritura, por la orden del Resucitado y por la acción del Espíritu Santo que conduce toda la aventura.

EL AUTOR Y SUS DESTINATARIOS

La constante conjugación de los tres temas fundamentales que acabamos de señalar es reveladora de cuál es la orientación esencial de Lucas, y nos permite avanzar una hipótesis respecto al autor y a los destinatarios de esta obra original.

Los análisis precedentes confirman la hipótesis según la cual Teófilo simboliza a los lectores de origen pagano a quienes Lucas consagra su obra. Pues bien, es fácil imaginar las cuestiones que podía plantearse un neófito de cultura griega en una Iglesia pagano-cristiana* de Asia Menor o de Grecia, en los años 80, fecha probable de la redacción lucana*. Tras el drama de la caída de Jerusalén, queda prácticamente consumada la ruptura entre la Iglesia y el judaísmo* (éste sobrevivirá en su forma rabínica* y farisea). Cosas que ese neófito podía preguntarse: ¿cómo es posible que un profeta judío crucificado en Jerusalén haya podido ser promovido al rango de Salvador del mundo? ¿Por qué su propio pueblo rechazó mayoritariamente su mensaje y persiguió a sus mensajeros? Y también: ¿Cuál es la razón de la tensión, que rozó con el desgarrón irreparable, entre las Iglesias nacidas de la misión de Pablo y la corriente judeo-cristiana* que puede invocar a su favor la tradición apostólica primitiva? El fresco histórico dibujado por Lucas responde a estas preguntas. Tiende a demostrar a sus lectores que la salvación cumplida por Cristo estaba profundamente enraizada en la revelación hecha a Israel, pero que legítimamente se ofrece ahora a todas las naciones, y representa una necesaria superación del judaísmo.

Hay en ello un mensaje perfectamente apropiado para robustecer la fe de Teófilo y de los semejantes a él, y esto lleva a pensar que los destinatarios de esta obra eran, sobre todo, comunidades nacidas de la misión paulina, mayoritariamente de origen pagano, turbadas tanto por la ruptura entre la Iglesia y la sinagoga* como por las críticas judeo-cristianas que tanto se habían opuesto a la obra de Pablo. No es imposible que Lucas pretendiera también tranquilizar a las Iglesias judeo-cristianas, si recibían su obra, mostrándoles la legiti-

midad de la misión a los paganos como querida por el Señor y conducida por el Espíritu Santo, y viendo el modo de apartar sus prevenciones para con Pablo, que según él nunca había renegado de su judaísmo.

Queda la cuestión de la identidad del autor de Lucas-Hechos. El texto nos permite perfilar su intención fundamental y su teología. Pero, ¿quién es ese autor que calla su nombre? La tradición eclesiástica, a finales del siglo II, atribuyó la obra a Lucas, médico y compañero de viaje de Pablo, al que alude este último en sus cartas (Col 4,14; Flm v. 24; 2 Tm 4,11) y por comodidad los exegetas han conservado esa apelación tradicional. Pero la mayoría de los especialistas contemporáneos contestan por diversas razones pertinentes esa atribución, en cuanto a la obra ya acabada. Se la atribuyen, más bien, a un cristiano de origen pagano y de cultura helenística* de la segunda o tercera generación, perteneciente a una de las Iglesias fundadas por Pablo en Asia y en Grecia. ¿Fue él mismo misionero itinerante? Algunos imaginan que sí, pero nada permite probarlo. El autor pudo integrar al relato de la misión paulina notas de viaje redactadas en primera persona del plural, que, a su vez, provendrían probablemente de un compañero de Pablo, quizás el médico Lucas, o Silas como se ha sugerido (Hch 15,40; 16,6). Pero, como sucede también con los otros Evangelistas, no lleva a ninguna parte intentar atravesar el anonimato voluntario del redactor. Es su mensaje lo que cuenta.

CH. L'É.

9.2.
Con Lucas, de Jerusalén a Roma

DESDE siempre la historia y la geografía son indisociables. También la historia de la salvación relatada por Lucas lleva consigo una geografía de la salvación. No sólo el narrador casi nunca omite indicar los lugares en que suceden los acontecimientos que cuenta, sino que conoce además la carga simbólica de algunos de esos lugares. Por eso, es interesante seguir con precisión el plano geográfico de su obra, que nos lleva de Jerusalén, lugar privilegiado de la religión judía, hasta Roma, capital del imperio romano que se pretendía universal.

La geografía del evangelio

A primera vista, la comparación sinóptica lleva a constatar que para contar el ministerio público de Jesús Lucas retoma, como Mateo, el esquema geográfico, muy simple, del evangelio* según Marcos: una actividad de predicación y curaciones, que se desarrolla en Galilea, al que le sigue una única «subida a Jerusalén», en la que muy rápidamente el Maestro es detenido, condenado y crucificado. En Marcos y Mateo Galilea juega un papel simbólico importante, puesto que es en esos lugares de su ministerio terreno donde el galileo Resucitado cita a los once discípulos. Lucas no presenta ese dato y, como el cuarto evangelio, sitúa en Jerusalén la aparición a los Once (Lc 24,33-43). En efecto, para él, son la ciudad santa y su Templo los que juegan el papel central en su geografía de salvación. En ella comienza su evangelio y en ella acaba.

Los relatos introductorios

El escenario de los primeros capítulos es Jerusalén y su Templo, y algunas comarcas vecinas de Judea, a excepción de la anunciación a María que se sitúa en Nazaret.

El primer relato es el de la visión de Zacarías en el Templo (Lc 1,5-25). Es en el centro mismo de la religión de Israel donde el ángel del Señor anuncia la venida de quien va a recapitular y actualizar a los profetas antiguos, siendo él mismo «profeta del Altísimo» encargado de preparar los caminos del Señor, como lo proclama su padre (Lc 1,76). A un pueblo de las tierras altas de Judá sube María de Nazaret a saludar a su prima Isabel. Cuando está cerca el momento del parto debe dejar de nuevo Nazaret, con José, para subir «a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén» debido a un edicto de censo, ordenado por César Augusto (Lc 2,1-4). Advirtamos aquí una primera aparición discreta de la confrontación entre el mundo judío o evangélico y el mundo romano, que parece interesar especialmente a nuestro historiador. El nacimiento del Mesías* en la ciudad de David, dando cumplimiento a una profecía bíblica (Mi 5,1) está condicionado históricamente por la política del imperio romano. También lo estará su muerte, a través de la decisión de Pilato que hubiera podido dejarle en libertad, pues reconocía su inocencia (Lc 23,13-16). Pero la perspectiva final de Lucas será mostrarnos al Crucificado paradójicamente proclamado «Señor» por Pablo, prisionero por orden del César, en la mismísima Roma, la capital de quien se pretendía señor del mundo (Hch 28,31).

Sigue siendo el Templo de Jerusalén el lugar adonde los padres del niño Jesús le llevan para presentarle al Señor, según la ley*; allí, Simeón y Ana, judíos justos y piadosos, impulsados por el Espíritu, anuncian el destino de aquel niño que trae una salvación que responde a las expectativas de quienes «esperaban la consolación de Israel» (Lc 2,22-38). Evocando sólo sumariamente la vida oculta del niño en Nazaret (2,39-40), Lucas narra otra «subida a Jerusalén» con sus padres para celebrar la Pascua cuando Jesús llegó a la edad de los doce años (Lc 2,41-50). El relato le muestra sintiéndose como en su propia casa en el santuario al que llama «la casa de mi Padre» (v. 49). Ese Padre es aquel a quien desde siglos atrás su pueblo iba a adorar en aquel Templo. Aunque Jesús, más tarde, criticará severamente el sistema religioso establecido en la casa de Dios (Lc 19,45-46) y anunciará la destrucción del Templo (21,5-6), su mensaje no dejará de estar en continuidad con la revelación de la Ley y los Profetas.

Es en el desierto de Judea, en las riberas del Jordán, donde resonará la llamada de Juan el Bautista al arrepentimiento, anunciando la venida de quien «bautizará en Espíritu Santo y fuego». Fue allí donde Jesús recibió el bautismo y donde tuvo lugar su entronización por el Padre (Lc 3,1-22). También fue allí donde ayunó durante cuarenta días y fue «tentado por el diablo» (Lc 4,1-13).

El ministerio de Jesús en Galilea

Lucas se mantiene fiel a los datos de la tradición según la cual el anuncio del Reino de Dios por Jesús, acompañado de curaciones milagrosas y de enseñanza en las sinagogas*, se desarrolló en primer lugar y esencialmente en su provincia de Galilea. Sitúa en Nazaret su discurso inaugural y, luego, siguiendo a Marcos, hace de Cafarnaún, ciudad de Simón Pedro, el centro de una actividad que alcanza a toda la comarca. Esta parte del evangelio nos hace saber que Jesús «recorría ciudades y pueblos» (Lc 8,1), pero no incluye ningún itinerario preciso de sus desplazamientos: no siempre se localizan con precisión los diversos episodios, bastantes suceden en las riberas del lago de Genesaret, pero también en un pueblo (Lc 5,12), en una llanura (6,17) anónimos, o también en una sinagoga cualquiera (6,6).

La subida a Jerusalén

Mucho más nítidamente que en Marcos o en Mateo, la tercera parte del evangelio según Lucas insiste en la subida de Jesús a Jerusalén, que se menciona en cuatro notas redaccionales que van jalonando el relato. No tienen paralelos en los sinópticos. La primera es particularmente solemne: «Sucedió que como se iban cumpliendo los días de su asunción, él se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén» (Lc 9,51). Con inflexible resolución se pone Jesús en camino hacia la ciudad «que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados» (Lc 13,34). Es en esa ciudad donde debe tener lugar su «elevación», término ambivalente que designa simultáneamente su muerte en la cruz alzada y su «elevación al cielo» (Lc 24,51). En el tercer anuncio de la Pasión, retoma el tema de la subida a Jerusalén, como Marcos y Mateo, pero Lucas añade una nota teológica: es allí donde deben cumplirse las profecías que se refieren al Hijo del hombre (Lc 18,31).

En Jerusalén: ministerio de Jesús, pasión y Resurrección

El relato retoma a continuación el esquema tradicional para evocar la entrada mesiánica en Jerusalén (Lc 19,29-39), las enseñanzas de Jesús en el Templo, sus controversias con los sumos sacerdotes* y los escribas (Lc 20,1-47), la comida pascual y la institución de la Eucaristía (Lc 22,1-38), la oración en el huerto de los Olivos (Lc 22,39-46), el prendimiento de Jesús (Lc 22,47-53), su proceso, su crucifixión (cap. 23).

Un rasgo propio de Lucas acentúa el carácter pasional de la relación de Jesús con la ciudad santa, es decir, el sentimiento trágico de una cita frustrada entre Dios y su pueblo: «Al acercarse y ver la ciudad, lloró por ella, diciendo: "¡Si también tú conocieras en este día

el mensaje de paz! Pero ahora ha quedado oculto a tus ojos"» (Lc 19,41-42).

El último capítulo del evangelio es el que mejor manifiesta el carácter de esta ciudad como lugar del cumplimiento de la salvación. Todo sucede en Jerusalén o en sus alrededores más cercanos, y para comenzar, desde luego, el descubrimiento del sepulcro vacío. Jerusalén se encuentra en situación privilegiada de inclusión en el admirable relato, propio de Lucas, de los peregrinos de Emaús: al comienzo de él los dos discípulos, hundidos por lo que ha sucedido, dan la espalda a la ciudad santa que ha matado a su Maestro. Al final del relato, después de haberle reconocido al partir el pan, se apresuran a volver a Jerusalén para compartir su alegría con sus compañeros.

Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús, que dista sesenta estadios de Jerusalén, y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado. Mientras conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó a ellos y caminó a su lado; pero sus ojos estaban como incapacitados para reconocerle. Él les dijo: «¿De qué discutís por el camino?». Ellos se pararon con aire entristecido. Uno de ellos, llamado Cleofás, le respondió: «¿Eres tú el único residente en Jerusalén que no sabe las cosas que han pasado allí éstos días?». Él les dijo: «¿Qué cosas?». Ellos le dijeron: «Lo de Jesús el Nazoreo, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo; cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados le condenaron a muerte y le crucificaron. Nosotros esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel; pero, con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que esto pasó. El caso es que algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro y, al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que incluso habían visto una aparición de ángeles que decían que él vivía. Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no le vieron».

Él les dijo: «¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria?». Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras.

Al acercarse al pueblo a donde iban, él hizo ademán de seguir adelante. Pero ellos le rogaron insistentemente: «Quédate con nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado». Entró, pues, y se quedó con ellos. Sentado a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron

cieron, pero él desapareció de su vista. Se dijeron uno a otro: «¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?».

Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos, que decían: «¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!». Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino y cómo le habían conocido al partir el pan (Lc 24,13-35).

Después de evocar dos apariciones particulares, la de los discípulos de Emaús y la de Pedro, Lucas, como Juan, sitúa una aparición más institucional del Resucitado a los Once y a sus compañeros, no en Galilea, sino como siempre en Jerusalén (Lc 24,36-49). Es entonces cuando les da el encargo de predicar en su Nombre «a todas las naciones, empezando desde Jerusalén» y les manda: «Vosotros permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de poder desde lo alto» (24,47-49). En el recorrido de aquel largo día de la Resurrección, Lucas termina su relato donde lo comenzó: después de que Jesús «fue llevado al cielo» en Betania, los discípulos «se volvieron a Jerusalén con gran gozo. Y estaban siempre en el Templo bendiciendo a Dios» (Lc 24,52-53).

Lugar de cumplimiento de la salvación, Jerusalén va a ser el punto de partida de la evangelización del mundo, como aparecerá en la segunda entrega de la obra de Lucas.

La geografía del libro de los Hechos

El prólogo del libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 1,1-11) se superpone, como las junturas de un entejado, sobre el epílogo del evangelio. Recuerda a Teófilo, bajo la forma de un sumario, el hecho decisivo de las apariciones del Resucitado, que repite a los Apóstoles el mandato «No os vayáis de Jerusalén» (1,4), y luego explicita la promesa y las órdenes enunciadas al final del evangelio según Lucas:

«Vosotros recibiréis una fuerza, cuando el Espíritu Santo venga sobre vosotros, y de este modo seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8).

Y, dicho esto, fue levantado en presencia de ellos, y una nube le ocultó a sus ojos. Como ellos estuvieran mirando fijamente al cielo mientras él se iba, se les presentaron de pronto dos hombres vestidos de

blanco que les dijeron: «Galileos, ¿por qué permanecéis mirando al cielo? Este Jesús, que de entre vosotros ha sido llevado al cielo, volverá así tal como le habéis visto marchar al cielo» (Hch 1,9-11).

Queda señalado de ese modo el límite temporal último de la misión: la venida sobre las nubes del cielo del Hijo del hombre, la parusía. Lucas no olvida esta perspectiva escatológica, pero deja entender que no es en absoluto inminente y que, en espera de ese día que sólo Dios conoce, la historia continúa y en ella los Apóstoles tienen un papel que cumplir. La última palabra del Resucitado, en Hch 1,8, les concretó ese programa de evangelización, en una perspectiva de extensión geográfica. Con ello, Lucas anuncia a sus lectores el plano del segundo libro. Relatará muy extensamente el nacimiento de la Iglesia en Jerusalén, su crecimiento y sus primeras confrontaciones con los jefes judíos, hasta la lapidación de Esteban (capítulos 2 a 7). Una primera extensión, debida a la huida de los partidarios de Esteban, se realiza efectivamente en las comarcas de Judea y en Samaría (cap. 8).

La orden de misión se limitaba a indicar, luego, su perspectiva final, «hasta los confines de la tierra». De hecho, el lector va ser conducido por diversas etapas y peripecias hasta Roma, que era en la época el centro del mundo conocido.

Las grandes etapas de la evangelización

El capítulo 9 de los Hechos narra a la vez la conversión de Saulo, futuro evangelista de las naciones, y la actividad de Pedro en las ciudades del litoral de Judea, Lod y Jaffa. El relato, admirablemente bien construido, del encuentro de Pedro y de Cornelio, el más extenso del libro (Hch 10, 1 a 11,18), nos lleva a Cesarea y constituye sobre todo un importante eje teológico del libro. Para mantener el equilibrio entre las dos figuras apostólicas que dominan su relato (y sin duda para atenuar las tensiones entre las Iglesias judeo-cristianas* y paulinas*), Lucas quiere mostrar que el gran giro de la apertura a los paganos no fue obra de un individuo carismático* aislado (Pablo), sino que fue el fundador de la Iglesia madre de Jerusalén (Pedro) quien fue el primero en verse impulsado por el Espíritu Santo a tomar conciencia de la dimensión universal del Evangelio. Iluminado por una visión y por la llamada del centurión romano Cornelio, Pedro al llegar a la casa de este último confiesa sencillamente que acaba de descubrir que Dios derribaba de ahora en adelante el muro de separación entre judíos y paganos*: «Vosotros sabéis que le está prohibido a un judío juntarse con un extranjero o

entrar en su casa; pero a mí me ha mostrado Dios que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre» (Hch 10,28).

Pedro anuncia, entonces, el Evangelio a aquella pequeña asamblea de «temerosos de Dios»* (paganos simpatizantes del judaísmo) sobre los que desciende el Espíritu Santo (Hch 10,44) «como sucedió al principio sobre nosotros» (Hch 11,15), haciendo alusión al día de Pentecostés cuando el Espíritu descendió sobre el grupo apostólico (Hch 2,1-4).

Para Lucas, el episodio adquiere el valor de un nuevo Pentecostés, que viene a testificar la voluntad divina de una salvación ampliada a toda la humanidad. Pedro recuperado de su sorpresa bautiza a aquellas gentes en el nombre de Jesucristo. De vuelta a Jerusalén, tiene que justificarse de su audacia ante la Iglesia contando cómo a él mismo la acción del Espíritu le ha zarandeado sus prejuicios. Convencidos, glorifican el nombre de Dios diciendo: «Así pues, también a los gentiles les ha dado Dios la conversión que lleva a la vida» (Hch 11,18). Los acontecimientos posteriores mostrarán que esta bella profesión de fe universal no hizo desaparecer todas las reticencias de los judeo-cristianos. Pero el mensaje para el lector queda claro. A través de la experiencia de Pedro, queda definitivamente adquirido el principio de la extensión del Evangelio al mundo pagano.

La etapa siguiente es la fundación de la Iglesia de Antioquía (Hch 11,19-26). El episodio es importante por doble motivo: son los humildes cristianos anónimos, dispersados por la persecución que siguió al martirio de Esteban, los que anuncian el Evangelio; y van más allá de la experiencia de Pedro. Mientras que Cornelio y su entorno eran simpatizantes del judaísmo*, ellos toman la iniciativa de dirigirse a los griegos, es decir, a la población pagana de aquella gran metrópoli siria. Se trata de un avance decisivo.

Bernabé, venido de Jerusalén, se instala en Antioquía y, ante la multitud de convertidos a los que había que instruir, busca el refuerzo de Pablo de Tarso. Un poco de tiempo después, los dos parten en misión, enviados por esta Iglesia de Antioquía, que será en adelante la base de salida de la misión paulina (Hch 13,1-3). Los capítulos 13 y 14 narran este primer viaje misionero de Pablo y Bernabé, que les conduce sucesivamente a Chipre, a Antioquía de Pisidia, a Iconio, a Listra y Derbe, ciudades de Licaonia (al sur de la actual Turquía). El narrador pone buen cuidado en subrayar cómo los misioneros, de ciudad en ciudad, se dirigen en primer lugar a los judíos y a los que temen a Dios en las sinagogas, pero al toparse con la hostilidad de los judíos que rechazan el mensaje, se dirigen, en segunda instancia, a los paganos.

Lucas inserta, después de esta primera misión, el relato de la asamblea de Jerusalén, en la que Pablo y Bernabé, tras las turbulen-

cias fomentadas por los circuncisos intransigentes, exponen la obra de Dios entre los paganos y obtienen un compromiso que salvaguarda la unidad de la Iglesia (Hch 15). A partir del cap. 16, el relato se concentra exclusivamente en la obra de Pablo.

La misión paulina en el mundo grecorromano

Un segundo viaje, en el que a Pablo le acompañan Silas y Timoteo, lleva a los misioneros a Europa, después de una travesía por Asia Menor hasta el puerto de Tróade. Se produce la evangelización de Filipos, de Tesalónica, de Berea y, luego, la breve estancia en Atenas donde Pablo, ante el Areópago, no convence a los atenienses curiosos y burlones (Hch 17). Tras una estancia más fructífera, de año y

REFERENCIA

PEDRO Y PABLO, FIGURAS PARALELAS

Sobrevolando el libro de los Hechos podemos observar que la figura de Pedro domina el relato desde el cap. 1 al 11, y la de Pablo desde el cap. 16 al 28, mientras que ambos se entrecruzan en la parte central del libro (capítulos 12 al 15). Se produce así un equilibrio casi perfecto entre estos dos personajes dominantes de la historia del cristianismo primitivo. Si miramos con mayor detalle, caemos en la cuenta de que se puede establecer un verdadero paralelismo, que se manifiesta en numerosas semejanzas tanto en su actividad como en su destino. Sin ser exhaustivos, he aquí una muestra de los principales elementos de ese paralelismo:

Ambos Apóstoles están «llenos del Espíritu Santo» (Hch 4,8; 9,17; 13,2) y «hablan con franqueza» (2,29; 4,13; 9,27, 19,8). Ambos reciben directrices divinas a través de visiones (10,11-16; 18,9) y tienen éxtasis (10,10; 22,17). Signos semejantes acreditan su predicación: la curación de un paralítico (3,2-8; 14,8-10) e incluso a ambos se les atribuye la reanimación de un muerto (9,32-43; 20,7-12), así como una reputación de curanderos que suscita en ocasiones expectativas un poco mágicas (5,15; 19,11-12), y ambos tienen ocasiones de oponerse violentamente a un mago (8,18-24; 13,8-11).

También es posible mostrar un paralelo significativo en la argumentación de sus discursos a los judíos, cuando el narrador opta por ofrecernos sus desarrollos (2,14-36; 13,16-41). Ya hemos visto que aunque Pablo se convierte en el evangelizador por excelencia de las naciones*. Lucas tiene buen cuidado de mostrar que el principio que rige esa acción se le reveló a Pedro (10,1–11,18).

Es llamativa la semejanza de su destino en la prueba. Uno y otro, apresados, conocen una liberación milagrosa (12,3-17; 16,19-40). El primer relato, sugiere por su vocabulario que Pedro vivió una especie de pasión y resurrección simbólicas, que le asocian a la suerte de Jesús (12,7). Por su parte, Pablo, lapidado y dejado por muerto, «se levantó» (Hch 14,19-20): en ambos casos aparece el verbo griego con el que se designa la Resurrección. Sin embargo, también los dos aseguran enérgicamente que «no son más que hombres» cuando se les quiere tributar un homenaje que sólo a Dios se debe dar (10,26; 14,15). Pero Lucas no escribe una hagiografía de los dos apóstoles. Tras desempeñar su papel en la historia de la salvación, ambos desaparecen sin que el autor nos reseñe su suerte final. Aunque sugiere su martirio, lo hace con alusiones muy tenues.

Un paralelismo tan sostenido no puede deberse al azar. Expresa una voluntad deliberada del autor.

DOCUMENTO

PEDRO Y PABLO EN LA CARTA DE CLEMENTE DE ROMA

Es posible constatar que desde muy pronto la tradición de la Iglesia retuvo la lección de Lucas y puso en pie de igualdad a los dos grandes apóstoles de la primera generación cristiana, mostrándose, por lo demás, más particularmente atenta a su martirio. Diez o veinte años después de la redacción de los Hechos, hacia finales del siglo I, el obispo de Roma, Clemente, escribe en su carta a los Corintios:

Pero, dejando a un lado los ejemplos de los antiguos, vengamos a los atletas que nos son más cercanos: tomemos los preclaros ejemplos de nuestra época. Por envidia y malevolencia, las columnas más importantes y justas fueron perseguidas y combatieron hasta la muerte. Pongamos ante nuestros ojos a los buenos apóstoles: a Pedro que, por inicua envidia, sufrió no una ni dos, sino muchas fatigas y, tras haber dado testimonio de esta manera, marchó al lugar de la gloria que le era debido.

A causa de la envidia y la rivalidad, Pablo mostró el galardón de la paciencia, al arrastrar siete veces cadenas, al ser desterrado y apedreado. Siendo heraldo en oriente y occidente alcanzó la ilustre gloria de su fe. Después de haber enseñado la justicia a todo el mundo, de haber ido hasta los confines de occidente y de dar testimonio ante las autoridades, se fue así del mundo y marchó al lugar santo, convirtiéndose en el mayor ejemplo de paciencia.

(Carta de Clemente a los Corintios 5;
trad. de Juan José Ayán)

medio, en Corinto, donde funda una importante Iglesia, Pablo vuelve a Antioquía, a la comunidad que le había enviado (Hch 18).

El relato del tercer viaje se demora hablando de una estancia de Pablo en Éfeso, de sus altercados con exorcistas judíos y, luego, con los orfebres fabricantes de reproducciones en plata del templo de Artemis (Hch 19).

Los capítulos 20 y 21 cuentan el último periplo del Apóstol, estando todavía en libertad, para llegar a Jerusalén, Se queda tres meses en Corintio, y se va, luego, a Tróade. Mileto, Tiro y Cesarea, para finalmente, «subir a Jerusalén» donde presiente que le esperan tribulaciones. De hecho, Jerusalén, que fue el lugar de la Pasión de Jesús, del martirio de Esteban, del encarcelamiento de Pedro, ve a Pablo, también a él, sufrir las consecuencias de la hostilidad de los jefes judíos. La denuncia calumniosa de judíos de Asia, diciendo que había profanado el Templo introduciendo en él a griegos, provocó un alboroto popular y Pablo logró escapar por poco del linchamiento gracias a la intervención del tribuno romano y de sus solados (Hch 21).

Lucas consagra cinco largos capítulos (del 22 al 26) a las consecuencias de ese arresto: comparecencia ante el Sanedrín, ante los gobernadores Félix y, luego, Festo y el rey Agripa, complot de los judíos, traslado de Pablo a Cesarea donde pasó, cautivo, dos años. Terminó por reclamar, en su condición de ciudadano romano, ser juzgado ante el tribunal del César.

DOCUMENTO

LAS *VIDAS PARALELAS* DE PLUTARCO

El paralelismo que hemos mostrado entre Pedro y Pablo en el libro de los Hechos de los Apóstoles sugiere otra semejanza, quizá más curiosa, con la obra del historiador griego Plutarco (45-127), más o menos contemporáneo de Lucas. Fue al comienzo del siglo II cuando escribió sus *Vidas paralelas* en las que compara, de dos en dos, a personajes célebres, griego uno, romano el otro: Alejandro y César, Alcibíades y Coriolano, Demóstenes y Cicerón, etc. El texto siguiente, de la vida de Demóstenes, presenta cierta analogía, en las semejanzas que evoca, con las referidas a los dos Apóstoles:

La divinidad, queriendo, al parecer, hacer a Demóstenes y Cicerón con el mismo modelo, puso en su naturaleza muchos rasgos de semejanza, como la ambición y el amor a la libertad en política, o la pusilanimidad ante el peligro y la guerra, y añadió muchas coincidencias en su destino. Así, no creo que se pueda encontrar a otros dos oradores que se hayan elevado desde un rango humilde y oscuro al grado de poder y grandeza que ellos alcanzaron; que se opusieran frontalmente a reyes y tiranos; que perdieran una hija; que fueran desterrados de sus patrias, que, luego, volvieran con todos los honores y, después, tuvieran que huir de nuevo y cayeran en manos de sus enemigos; que, el final de su vida coincidiera con el final de la libertad de sus conciudadanos.

Es cierto que no se puede apurar mucho la semejanza, por dos razones:

– Al contrario que Plutarco, Lucas no escribió la biografía de sus personajes, desde su nacimiento hasta su muerte, ni la de Pedro ni la de Pablo.

– En casi todos los casos, Plutarco redacta, tras la doble biografía, una comparación sistemática, en la que después de justificar haber puesto en paralelo a sus héroes, subraya todavía más lo que les diferencia. Lucas, por su parte, no se propone explícitamente comparar la suerte de los dos Apóstoles. Le toca al lector atento percibir las correspondencias que el relato construye implícitamente y descubrir en ellas su alcance teológico.

La llegada de Pablo a Roma

Hacía mucho tiempo que Pablo había expresado su deseo de ir a Roma; y el Señor le había dicho en una visión: «¡Ánimo!, pues como has dado testimonio de mí en Jerusalén, así debes darlo también en Roma» (Hch 23,11). Seguramente se preguntaba Pablo cómo se podría realizar esa promesa, siendo así que, encarcelado, ya no podía tener la iniciativa de sus desplazamientos. Y encontró la solución: si apelaba al César, la autoridad romana tendría que encargarse de llevarle ella misma a la capital.

Es este último viaje lo que Lucas cuenta en el capítulo 27, un relato lleno de detalles y peripecias, un fragmento verdaderamente efectista en el que el narrador saca brillo al retrato de su héroe y da pruebas de un conocimiento muy preciso de las condiciones de la navegación de su tiempo. Es uno de los relatos escritos en la forma literaria «nosotros», construido a partir de las notas de alguien que participó en el viaje, sin duda uno de los compañeros de Pablo que habían sido autorizados a embarcarse con él para el traslado oficial.

Partiendo de Cesarea, el cortejo-escolta hace escala en Sidón, en Mira de Licia y, luego, en Creta, donde, según les aconseja Pablo, sería prudente invernar. Pero el capitán, queriendo alcanzar el puerto de Fénica, se mete en una maniobra peligrosa y la nave, arrastrada por un viento huracanado anda a la deriva en medio de la tempestad durante catorce días. Pablo, a quien una visión divina le asegura que llegará en perfectas condiciones ante el César, tranquiliza a la tripulación y la nave embarranca finalmente en la isla de Malta, donde soldados y prisioneros pasan los tres meses del invierno antes de poder volver a embarcarse hacia Italia. El itinerario es muy clásico: escalas en Siracusa y Regio, desembarco en Pozzuoli. A Pablo le acogen allí los hermanos (cristianos); y miembros de la Iglesia de Roma vienen a su encuentro hasta el Foro de Apio y Tres Tabernas (Hch 28,11-15).

Pablo pasará dos años en Roma como preso bajo fianza: se le «permitió alojarse en casa particular con el soldado que le custodiaba» (Hch 28,16). Era un régimen bastante liberal, pero no se puede olvidar que el Apóstol sigue estando en régimen de preventivo sospechoso y esperando un juicio que las autoridades no parecen tener prisa alguna en comenzar.

El epílogo del libro de los Hechos (28,17-31)

Un último relato concluye no sólo el libro, sino todo el conjunto de la obra lucana. Fiel a su práctica constante, el autor no formula ninguna conclusión teórica, sino que recapitula en unos pocos versículos los elementos esenciales de su catequesis* narrativa.

No nos dice nada más sobre las relaciones del preso con la Iglesia de Roma, que contrariamente a sus temores le recibió bien. La perspectiva de este epílogo es distinta. Muy significativamente, vuelve a sumergir al lector en el contexto judío en el que nació el Evangelio. Pablo, que tiene derecho a recibir visitas, toma la iniciativa de convocar a los notables judíos de la capital renovando su vieja costumbre de evangelista que se dirigía siempre en primer lugar a las sinagogas para proclamar a sus hermanos judíos el mensaje de la salvación. Hasta su última página, el relato de los Hechos quiere mantener, así, el principio de prioridad enunciado en Antioquía de Pisidia (Hch 13,46).

De hecho, Pablo se dirige a los que fueron a visitarle llamándoles «hermanos» y se presenta a ellos como portador de la esperanza de Israel, injustamente entregado a los romanos por los judíos de Jerusalén. Pablo les dice que los romanos que le habían interrogado fueron justos y concluyeron que era inocente, y les cuenta la encarnizada oposición de los judíos contra él, que le había obligado a apelar al César (Hch 28,17-20).

Lo único que saben los judíos de Roma es que el «partido» cristiano se encuentra por todas partes con la contradicción, pero no tienen ninguna prevención contra Pablo. En un segundo encuentro, Pablo les va exponiendo su mensaje durante todo un día: «Él les iba exponiendo el Reino de Dios, dando testimonio e intentando persuadirles acerca de Jesús, basándose en la Ley de Moisés y en los Profetas» (28,23). En estilo indirecto, bajo la forma de sumario, habitual en Lucas, aparece recapitulada la predicación apostólica dirigida a los judíos, a la que se ha concedido importante espacio en todo el libro, con la noción de cumplimiento* de las Escrituras. Como siempre, esta predicación divide al auditorio: «Unos creían por sus palabras y otros en cambio permanecían incrédulos. Cuando, en desacuerdo entre sí mismos, ya se despedían...» (28,24-25). Esta indicación deja abierta la posibilidad ulterior de una evangelización positiva de los judíos de Roma.

Sin embargo, Lucas coloca aquí en boca de Pablo un juicio global sobre la sordera y ceguera espirituales del pueblo de Israel, citando la dura interpelación del profeta: «Porque se ha embotado el corazón de este pueblo, han hecho duros sus oídos, y sus ojos han cerrado; no sea que vean con sus ojos, y con sus oídos oigan» (Hch 28,27, que cita Is 6,9-10). Es evidente que esta afirmación, excesiva respecto a la situación de aquel momento concreto, está orientada a recapitular el segundo tema que ha estado presente a todo lo largo de la obra de Lucas. La incredulidad de este pueblo se manifestó ya ante Jesús, y fue un enigma doloroso cuando reflexionaron sobre ella todos los Evangelistas. Siguió viva frente a la predicación apostólica. La cita de Isaías, aunque no quita para nada ese escándalo, permite comprender que ese enigma se inscribe en la línea de toda la historia bíblica, en la que con tanta frecuencia Israel hizo oídos sordos a las advertencias de los profetas.

La última palabra en estilo directo atribuida a Pablo es una afirmación concisa, provocadora como un desafío, dirigida a los judíos: «Sabed, pues, que esta salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles; ellos sí que la oirán» (28,28). Reencontramos el tercer gran tema de la obra lucana, es decir, el del anuncio del Evangelio al mundo pagano. Un último sumario de este epílogo concluye, entonces, el libro:

Pablo permaneció dos años enteros en una casa que había alquilado y recibía a todos los que acudían a él; predicaba el Reino de Dios y enseñaba lo referente al Señor Jesucristo con toda valentía, sin estorbo alguno (Hch 28,30-31).

Se ha dicho, a propósito de este texto, que es un final abrupto del libro de los Hechos. Es verdad que desde el punto de vista narrativo, el lector puede sentirse frustrado: no sabrá nada del proceso de Pablo ante el César, nada de su eventual liberación que le habría per-

mitido realizar su proyecto de viajar a España (cf. Rm 15,28). Este hecho confirma que la intención de Lucas no era escribir una biografía del Apóstol. Pero, teniendo esto en cuenta, es posible leerlo de un modo positivo: el carácter inacabado del relato, ¿no está invitando a sus lectores a que escriban ellos mismos su continuación en la historia, a que entren ellos mismos en la dinámica de la transmisión del Evangelio a todos los seres humanos?

Sin embargo, si se ha estado atento a la temática de la obra, se convendrá en que este final está perfectamente elaborado para que constituya su verdadera conclusión. Lucas ha llegado al término de su proyecto, y nos deja metidos en una imagen fuerte. Estamos en Roma, centro glorioso de una civilización que se pretende universal. Allí el emperador se hace venerar como Señor y piensa que es el amo del mundo. Pues bien, la última palabra del libro es que allí, en la mismísima Roma, resuena, en boca de un encarcelado sin poder alguno, la afirmación paradójica y provocativa de que el verdadero Señor no es quien se piensa: el verdadero amo del mundo, el que hará que llegue el reinado universal de Dios, es ¡un tal Jesús, desconocido profeta judío, desafortunado pretendiente a la realeza, crucificado en Jerusalén bajo Poncio Pilato hace una treintena de años!

Conclusión

Al terminar de pasar nuestra mirada sobre la geografía lucana, nos es posible recapitular el sentido del recorrido que hemos seguido. La geografía del evangelio, muy simple, nos ha conducido de Jerusalén (y su Templo) a Jerusalén (y su Templo): Jerusalén y su Templo, lugares santos del judaísmo, de los que los fieles esperan el cumplimiento de las profecías mesiánicas. Pero Jerusalén es también la ciudad que mata a los profetas, a la que sube Jesús consciente de su destino. Jerusalén, en fin, lugar de la crucifixión y de la resurrección del Hijo del hombre, hechos en los que, en verdad, se hace realidad cumplida el destino del mundo.

La geografía de los Hechos de los Apóstoles, más compleja, nos ha llevado de Jerusalén a Roma. El mensaje de la salvación proclamado primero en Jerusalén por los Doce y que sirve de base para la fundación de una Iglesia judeo-cristiana, sale de su capullo judío y avanza por oleadas sucesivas: Samaría, Antioquía, que se convierte en el polo de una primera evangelización del mundo pagano, Asia Menor, Grecia, Roma finalmente. El carácter cosmopolita de la capital del imperio permite afirmar que el testimonio cristiano ha llegado simbólicamente a «todas las naciones» (Lc 24,47), dispuesto a brillar en todo el espacio humano «hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). De esta forma, el programa anunciado ha llegado a ser, en su núcleo esencial, una realidad.

Ch. L'É

9.3. JESÚS, PROFETA SEGÚN LUCAS

EL tercer evangelio* presenta a Jesús como aquel en quien se cumple la figura del profeta del Antiguo Testamento. En efecto, mediante cierto número de rasgos característicos que él da al relato, le sitúa en una línea de continuidad con los profetas conocidos de la Biblia y le hace aparecer como el punto culminante y recapitulador de todas esas figuras. Como Samuel y Elías más particularmente, según el relato de Lucas, pero también como Jeremías, Isaías y todos los profetas, Jesús recibe del cielo la misión de anunciar a los hombres que Dios, fiel a su promesa de dar vida a su pueblo a pesar de su infidelidad, envía a su Mesías* a instaurar su Reino sobre la tierra. Todo lo que tiene en común con los profetas que le precedieron, permite reconocerle en su papel de enviado de Dios, pero también permite destacar todo lo que le diferencia de los profetas anteriores a él. Situado al final de todo el linaje profético, Jesús aparece nítidamente como el Profeta, el profeta de los últimos tiempos, el que tenía que venir el día del juicio de Dios, aquel cuya venida abre a una auténtica novedad e inaugura una etapa nueva; pues en él, tanto en lo que es como en lo que hace, llega a hacerse realidad todo lo que la Escritura había anunciado por los profetas. Es el profeta mesiánico esperado por Israel y es, al mismo tiempo, el Mesías salvador prometido por Dios a su pueblo, aquel descendiente del linaje regio de David cuyo trono será así «firme, eternamente», según el oráculo dado por Dios al rey David mediante el profeta Natán (2 S 7,16). Los primeros capítulos del evangelio según Lucas desempeñan la función de introducir a los lectores en esa cristología* de Jesús profeta: Jesús es presentado en primer lugar como un nuevo Samuel, mientras que María su madre es dibujada según el modelo de Ana, la madre de Samuel (1 S 1); se le presenta, luego, como un nuevo Elías, o como Eliseo el discípulo de Elías. Los libros de los Reyes (1 R 17 a 2 R 2) nos relatan los ministerios de estos dos profetas. [*véase* vol. I, p. 276].

JESÚS, NUEVO SAMUEL, Y MARÍA SEGÚN EL MODELO DE ANA

Como Samuel, el primer profeta de la Biblia, Jesús viene al mundo como resultado de una intervención divina que se nos narra en el marco de uno de esos relatos de anunciación de nacimiento con los que está familiarizado cualquier lector del Antiguo Testamento. Las semejanzas y las diferencias que el lector puede establecer entre los episodios conocidos y el relato de la anunciación del nacimiento de Jesús hacen que destaque más la novedad del acontecimiento narrado por el Evangelista:

Al sexto mes envió Dios el ángel Gabriel a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret, a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María. Y, entrando, le dijo: «Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo». Ella se conturbó por estas palabras y se preguntaba qué significaría aquel saludo. El ángel le dijo: «No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios; vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande, se le llamará Hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin». María respondió al ángel: «¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?». El ángel le respondió: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y se le llamará Hijo de Dios. Mira, también Isabel, tu pariente, ha concebido un hijo en su vejez y este es ya el sexto mes de la que se decía que era estéril, porque no hay nada imposible para Dios». Dijo María: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra». Y el ángel, dejándola, se fue (Lc 1,26-38).

En ambos casos, nacimiento de Samuel y de Jesús, el relato pone en escena a una mujer que no está en situación de tener un hijo; pero mientras que Ana, la made de Samuel, es estéril (1 S 1,2.5), como lo eran antes que ella las mujeres de los Patriarcas, Sara, Rebeca, Raquel y también Isabel la madre de Juan el Bautista (Lc 1,5-25), María es «una virgen desposada con un hombre llamado José» (Lc 1,27). Además Ana, por propia iniciativa suya, suplica a Dios que le conceda un hijo, mientras que María recibe la visita del ángel Gabriel que le anuncia el nacimiento de su hijo: «Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo. [...] Vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús». La reacción de María, en forma de pregunta espontánea ante el anuncio –«¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?»–, subraya perfectamente lo inaudito de la noticia y el carácter sobrenatural del

acontecimiento, cuya naturaleza le revela, entonces, el ángel: «Él será grande, se le llamará Hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin». En este anuncio, que incide igualmente sobre la identidad del niño que va a nacer, María oye palabras que le hablan a su memoria de hija de Israel, que son como un eco preciso de la promesa que se le hizo al rey David (2 S 7,11-14). [*Véase* vol. I, p. 214]. El ángel le hace comprender, así, que el hijo que va a concebir será aquel Hijo de David prometido por Dios para velar por siempre sobre su pueblo.

REFERENCIA

MARÍA EN LA BIBLIA

Donde más aparece María es en los Evangelistas Lucas y Mateo, en el marco de los relatos de la infancia de Jesús: en Lucas, en la Anunciación (Lc 1,26-38), en la Visitación (Lc 1,41-56), en el episodio de la presentación en el Templo (Lc 2,33-51); en Mateo, aparece citada en la genealogía como esposa de José (Mt 1,16-18), en la huida a Egipto (Mt 2,13-20), en la visita de los magos (Mt 2,11) y en el cuadro que evoca la familia de Jesús (Mt 13,55). Donde menos aparece es en Marcos, ya que sólo la cita en esa misma evocación, que también él hace, de la familia de Jesús (Mc 3,31; 6,3). En Juan, se la presenta en la boda de Caná (Jn 2,1-5) y al pie de la cruz (Jn 19,25). En todos estos textos se la designa sea por su nombre, María, sea por su función de «madre de Jesús». En el Apocalipsis, aunque no es designada directamente, está muy presente bajo la imagen de la mujer aureolada de sol, con la luna bajo sus pies y coronada de Doce estrellas (Ap 12,1) que da a luz a un hijo varón (12,5) y escapa de las garras del Dragón (Ap 12,5.13-16).

Lucas y Mateo evocan a María esencialmente como madre del Mesías, el Mesías davídico prometido a Israel. A este título viene a inscribirse en el extenso linaje de las mujeres de Israel a quienes Dios concedió concebir un hijo para la salvación de su pueblo. En ella vienen a cumplirse, igualmente, los oráculos de los profetas que habían anunciado la venida de un descendiente de David (en continuación con 2 S 7,8-16), subrayando el papel de la madre del hijo real, «la que dará a luz» (Mi 5,2). El profeta Isaías por su parte, anunció que «la joven» concebirá un hijo cuyo nombre será Emmanuel, «Dios con nosotros» (Is 7,14). En un oráculo de salvación, profetiza el nacimiento de un niño real (Is 9,1-6) y su entronización (Is 11,1-9). En el texto griego de Isaías que ellos utilizaban (los Setenta*), los Evangelistas encontraron, para designar a esa «joven» la palabra que la designaba como «la joven virgen». Pudieron de esa forma enraizar la concepción virginal de María en la Escritura: el acontecimiento del nacimiento de Jesús revela el alcance profundo de la promesa profética.

El saludo del ángel Gabriel a María (Lc 1,28) vincula también a María a un tema vétero-testamentario: en efecto, ella oye de boca del ángel la misma invitación a alegrarse que los profetas dirigían a la «hija de Sión», es decir, a Jerusalén, representada como la madre de todos los pueblos reunidos alrededor de un solo Dios en los últimos días (So 3,14-17); Za 2,14). La alegría a que se invita a María, así identificada con la «hija de Sión», es, por tanto, la alegría escatológica propia de la llegada del reinado de Dios (Is 54,1-3; 66,7-113).

Finalmente, el Apocalipsis, con las figuras de la Mujer y del Dragón, establece un vínculo con la Mujer y la Serpiente del relato del Génesis: Eva fue seducida por la serpiente y quedó entregada a la muerte; María escapa con su hijo de las garras devoradoras del Dragón e inaugura, así, como nueva Eva, la nueva creación.

Como Ana (1 S 1,11), María se llama a sí misma la «esclava (sierva) del Señor», y acepta que se realice en ella la voluntad de Dios. También como Ana, María expresa en un canto de acción de gracias la intervención de Dios en su historia: el *Magnificat* que ella formula en su visita a su prima Isabel recuerda desde muchos puntos de vista el canto de Ana. He aquí el texto del *Magnificat* (con los pasajes paralelos del canto de Ana):

Magnificat (Lc 1,46-55)	**Cántico de Ana (1 S 2,1-10)**
Alaba mi alma la grandeza del Señor	*Mi corazón exulta*
y mi espíritu se alegra	*en el SEÑOR [...]*
en Dios mi salvador	*mi fuerza se apoya en Dios,*
porque ha puesto los ojos	*[...]*
en la pequeñez de su esclava.	
Por eso desde ahora todas las generaciones	
me llamarán bienaventurada,	
porque el Poderoso ha hecho en mi favor	
cosas grandes.	
Santo es su nombre,	
y su misericordia alcanza	
de generación en generación	
a los que le temen.	
Desplegó la fuerza de su brazo,	*El arco de los fuertes se ha quebrado [...]*
dispersó a los de corazón altanero.	
Derribó a los potentados de sus tronos	*Los hartos se contratan por pan,*
y exaltó a los humildes.	*los hambrientos dejan su trabajo[...]*
A los hambrientos colmó de bienes	*Es el SEÑOR*
y despidió a los ricos con las manos vacías.	*quien enriquece y despoja,*
Acogió a Israel, su siervo,	*quien abate y ensalza*
acordándose de la misericordia,	*[...]*
como había anunciado a nuestros padres,	
en favor de Abrahán	
y de su linaje por los siglos.	

Las correspondencias entre los dos textos son significativas: María celebra la acción presente de Dios en su favor repitiendo las hazañas que hizo en el pasado, las mismas que ya celebraba Ana. Se sitúa así en continuidad con la presencia de Dios a su pueblo: presencia de un Dios poderoso que «desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los de corazón altanero» y «derribó a los potentados de sus

tronos»; al mismo tiempo, presencia de un Dios misericordioso que «acogió a Israel, su siervo, acordándose de la misericordia» y «su misericordia alcanza de generación en generación a los que le temen». El Dios de Israel que ha intervenido en la historia de María, como en la de Ana, es un Dios fiel. En María se cumple el destino de las siervas de Israel, aquellas mediante las cuales se hace realidad el plan de salvación de Dios para su pueblo.

El paralelo entre Samuel y Jesús prosigue más allá de estos cantos. Lo mismo que Samuel fue presentado por su madre al sacerdote Elí para ser consagrado al Señor, conforme al voto formulado por Ana antes de darlo a luz, así también Jesús, en conformidad con los ritos de la ley mosaica, es llevado a Jerusalén por sus padres para ser presentado y consagrado al Señor (Lc 2,22-38). Como Samuel, en fin, Jesús va creciendo en estatura y en sabiduría. Son de notar los sumarios semejantes que describen el crecimiento de ambos niños: «En cuanto al niño Samuel, iba creciendo y haciéndose grato tanto a Yahvé como a los hombres» (1 S 2,26). «El niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría» (Lc 2,40).

De esta forma, al hilo de los dos primeros capítulos de su evangelio, Lucas informa al lector de la identidad de Jesús; le invita a reconocer en él al Mesías, hijo de David, Hijo de Dios, pero también Mesías profeta, venido a revelar a los hombres de parte de Dios la buena noticia de la salvación. En el Antiguo Testamento, el profeta Samuel es aquel a quien Dios escogió para ungir al primer Mesías-rey (Saúl y, luego, David). El relato de Lucas sugiere que Jesús es simultáneamente profeta como Samuel y Mesías-rey descendiente de David. Lo inaudito de su nacimiento abre un futuro nuevo a las figuras del Antiguo Testamento, a las que él lleva a su cumplimiento. Lucas establece así las bases de su cristología: la continuación del relato mostrará en qué y cómo Jesús es Mesías y profeta, conforme a lo que habían anunciado las Escrituras.

BIBLIA

PRESENTACIÓN DE SAMUEL EN EL TEMPLO

La presentación de Jesús en el Templo por sus padres (Lc 2,22-38) está inspirada en la del joven Samuel:

Cuando lo hubo destetado [al niño], lo subió consigo, llevando además un novillo de tres años, una medida de harina y un odre de vino, e hizo entrar en la casa de Yahvé, en Siló, al niño todavía muy pequeño. Inmolaron el novillo y llevaron el niño a Elí. Ella dijo: «Oyeme, señor. Por tu vida, señor, yo soy la mujer que estuvo aquí junto a ti, orando a Yahvé. Este niño pedía yo y Yahvé me ha concedido la petición que le hice. Ahora se lo ofrezco a Yahvé por todos los días de su vida; está ofrecido a Yahvé (1 S 1,24-28).

JESÚS, NUEVO ELÍAS

La asociación con la figura del profeta Samuel no era capaz, por sí sola, de expresar en qué y cómo Jesús es el Mesías-profeta según las Escrituras: el relato lucano* seguirá elaborando su cristología haciendo otras asociaciones con grandes figuras del Antiguo Testamento.

En los medios judíos contemporáneos al Nuevo Testamento se esperaba el retorno del profeta Elías, arrebatado al cielo en un torbellino mientras que su discípulo Eliseo recibía su espíritu (2 R 2,11-15): ese retorno debía ser el signo de la llegada del Día del Juicio: «Voy a enviaros al profeta Elías antes de que llegue el Día de Yahvé, grande y terrible» (Ml 3,23). La figura de Juan el Bautista correspondía, desde muchos puntos de vista, a ese papel de profeta precursor de la venida del Mesías, y la tradición sinóptica atestigua la existencia de esa identificación de Juan el Bautista y Elías. Como Marcos y Mateo, también Lucas evoca esa asociación (Lc 1,17; 1,76 y 7,27), pero al contrario que ellos la desarrolla muy poco, pues la utiliza mucho más para iluminar su retrato de Jesús, el Mesías-profeta, venido como nuevo Elías a inaugurar los últimos tiempos, los tiempos de la venida del reinado de Dios. Es el mismo Jesús, en su predicación en Nazaret, quien hace la asociación entre su ministerio y los de Elías y Eliseo:

Os digo de verdad: Muchas viudas había en Israel en los días de Elías, cuando se cerró el cielo por tres años y seis meses y hubo gran hambre en todo el país; y a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a una mujer viuda de Sarepta de Sidón. Y muchos leprosos había en Israel en tiempos del profeta Eliseo, y ninguno de ellos fue purificado sino Naamán, el sirio» (Lc 4,25-27).

Jesús hace referencia, de ese modo, a los ministerios de los dos profetas para explicar a los habitantes de Nazaret la naturaleza de su propio ministerio: como Elías y Eliseo, también él debe socorrer a las viudas y curar enfermos; también como ellos, es enviado fuera de su patria. Es importante notar que, con ello, confirma a la vez su estatuto de profeta, haciéndose cargo de él y asumiendo su carga y sus peligros (pues aunque Jesús no hace ninguna alusión directa a ello, su auditorio no ignora que Elías y Eliseo, como muchos otros profetas, fueron rechazados y perseguidos por los hijos de Israel a quienes habían sido enviados; esa misma suerte correrá Jesús).

Además, el ministerio de Jesús en Galilea incluye episodios que hacen eco a los relatos de curaciones que se cuentan en los libros de los Reyes, en los capítulos que consagran al profeta Elías y a su discípulo Eliseo (1 R 17 a 2 R 10). Así pues, el lector se ve constantemente remitido a recordar el sentido del ministerio de Jesús, tal y como él mismo se lo había expuesto a los habitantes de Nazaret haciendo referencia a las figuras de los profetas Elías y Eliseo. Así las curaciones de leprosos (Lc 5,12-26 y 17,11-18) tendrán como telón de fondo la curación del leproso Naamán realizada por Eliseo (1 R 5), curación que el mismo Jesús evoca en el pasaje que acabamos de citar. La curación del ciego de Jericó (Lc 18,35-43) podría asemejarse a las de los armenios curados de su ceguera por Eliseo (2 R 6,17-21), mientras que el milagro de la multiplicación de los panes (Lc 9,10-17) se asociará al milagro de la harina y del aceite realizado por Elías en Sarepta y a la multiplicación que hizo Eliseo de los veinte panes de cebada (2 R 4,42-44).

Lo mismo sucede con los relatos de resurrección de muertos: el episodio de la resurrección del hijo de la viuda (Lc 7,11-17), que es propio del evangelista Lucas, identifica muy claramente el milagro realizado por Jesús con la figura de Elías al resucitar al hijo de la viuda de Sarepta (1 R 17,17-24). En este episodio, el hijo de la hospedera del profeta muere por enfermedad. Su madre acusa a Elías de esa muerte: «¿Se acabó todo entre tú y yo, hombre de Dios? ¡Has venido a recordarme mis faltas y a causar la muerte de mi hijo!» (1 R 17,18). El profeta invoca, entonces, a su Dios y le pide que el muchacho vuelva a vivir. El Señor satisface la oración de su profeta, que devuelve al hijo, con vida, a su madre. Ésta reconoce, entonces, al profeta como un «hombre de Dios» que dice realmente la palabra de Dios. El relato de Lucas retoma numerosos elementos de este episodio [*véase* el texto de la p. 117].

En ambos relatos se trata de un «hijo único» (Lc 7,12; 1 R 17) al que se encuentra «cerca de la puerta de la ciudad» (Lc 7,12 y 1 R 17,10) y al que Jesús «entrega a su madre» (Lc 7,15; 1 R 17,23). Además, en los dos casos, se reconoce al hombre de Dios como un profeta: la multitud de Naín ve en Jesús a aquel mediante el cual Dios «visita a su pueblo», es decir un hombre que viene a traer al pueblo la salvación y la vida, mientras que la viuda de Sarepta reconoce en Elías a «un hombre de Dios» en cuya boca «está de verdad la palabra de Yahvé» (1 R 17,24).

Así pues, mediante estos distintos envíos a la figura de Elías, Lucas está subrayando, para sus lectores, que el ministerio profético de Jesús es cabalmente el del profeta mesiánico esperado; es en él en quien recae, en adelante la función de restaurar todas las cosas en la

perspectiva de la llegada del reinado de Dios: ese reinado de Dios, que los profetas, como Elías y Eliseo, habían anunciado y que el retorno del profeta Elías debía inaugurar según la profecía del profeta Malaquías, se cumple ahora en Jesús «nuevo Elías».

JESÚS, MAESTRO DE ORACIÓN

Nuevo Samuel, nuevo Elías, Jesús es el Mesías davídico, el profeta de los últimos tiempos, prometido por Dios a su pueblo. Mediante estas referencias a las grandes figuras del Antiguo Testamento, Lucas ayuda a sus lectores a reconocer en Jesús el cumplimiento* de las promesas de Dios y le invita a acogerle como Aquel a quien esperaba Israel, a ejemplo de lo que hicieron las gentes de Naín («Un gran profeta ha surgido entre nosotros»; Lc 7,16), y a ejemplo de Pedro en Cesarea cuando confesó a Jesús como «el Cristo de Dios» (Lc 9,20). Recibir de esa forma a Jesús, es volverse simultáneamente al Dios que le envía, acogiendo su Palabra de salvación y dándole gracias. De ello son testigos todos los personajes del relato lucano que, reconociendo en los milagros realizados por Jesús la manifestación del poder divino, se ponen a glorificar a Dios.

No nos extrañará, por tanto, que Jesús, mientras sube a Jerusalén enseñando siempre a sus discípulos cómo proclamar y manifestar la venida del Reino, despierte en ellos el deseo de descubrir mejor y desarrollar más intensamente la relación con Dios, y de recibir de Jesús una enseñanza sobre la oración. Los discípulos no podían ignorar qué importante era para Jesús la oración: el narrador señala, al menos por dos veces, que Jesús estaba en oración (Lc 6,12; 9,28) y, luego, cuando los 72 vuelven de su misión, señala la acción de gracias que Jesús dirige a su Padre por todo lo que ha revelado a la «gente sencilla» (Lc 10,21).

Tampoco nos extrañará que la oración que Jesús enseña a sus discípulos comience con las palabras: «Padre nuestro...». El lector sabe desde los primeros capítulos del evangelio según Lucas que Jesús es el Hijo de Dios, pues se lo oyó decir al ángel Gabriel (Lc 1,35) y al mismo Jesús cuando les dijo a sus padres al encontrarle en el Templo de Jerusalén: «¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?» (Lc 2,49). Poco después oyó también la voz del cielo que le decía a Jesús: «Tú eres mi Hijo» (Lc 3,22). Así que este tema del Padre no es nuevo para el lector. Por lo demás, la figura de un Dios Padre es una imagen conocida del Antiguo Testamento. Encontramos ejemplos en los profetas al anunciar la venida del Mesías, por

ejemplo en el oráculo que el profeta Natán hace al rey David, cuando Dios dice, a propósito del descendiente que le promete: «Yo seré para él padre y él será para mí hijo» (2 S 7,14). Este eco del Antiguo Testamento subraya de nuevo el cumplimiento de las Escrituras: en Jesús se realiza plenamente la relación que une a Dios, el Padre amante, y a su Hijo.

Lo que sí puede parecer nuevo es el adjetivo posesivo «nuestro», aunque en el Salmo 89, por ejemplo, el salmista hace decir a Dios a propósito de Israel: «Él me invocará: "¡Padre mío, mi Dios..."» (Sal 89,27), y aunque el profeta Oseas denuncia en la ingratitud de Israel para con Dios la ingratitud de un hijo para con su padre (Os 11,1). Más que una simple metáfora es, de hecho, un punto esencial de la enseñanza de Jesús lo que se subraya con esa palabra: el Dios que Jesús ha venido a revelar no es sólo su Padre, sino también el Padre de todos los seres humanos que en adelante pueden dirigirse a Él como verdaderos hijos suyos. La oración que Jesús les enseña, respondiendo a la petición que le han hecho «Señor, enséñanos a orar» (Lc 11,1), expresa en primer lugar y con fuerza el carácter esencial de la relación entre el discípulo y ese Dios que es Padre: menos el padre autoritario que el padre que asume el cuidado de sus hijos y vela por su salud-salvación. Enseñar a sus discípulos que pueden decir a Dios «Padre» es revelarles su propia identidad de hijos de Dios, escogidos por Él (cf. Lc 10,22) e invitarles a volverse a Él en atmósfera de confianza.

El carácter central de esta oración del «Padrenuestro» está particularmente significado en el evangelio según Mateo por el lugar que ocupa en el centro del sermón de la montaña, el gran discurso en el que Jesús enseña a sus discípulos los valores del Reino (Mt 6,9-13).

El mismo texto de esta oración presenta dos versiones diferentes, una en Lucas y otra en Mateo: es el mismo esquema de deseos (2 en Lc, 3 en Mt) y de tres peticiones en ambos. Cada uno de los dos Evangelistas transmite probablemente la oración tal cual la recitaban sus propias comunidades, lo que explica las diferencias de formulación:

Lc 11,2-4	Mt 6,9-13
Padre, *santificado sea tu Nombre,*	Padre nuestro que estás en los cielos, *santificado sea tu Nombre;*
venga tu Reino,	*venga tu Reino;* hágase tu Voluntad así en la tierra como en el cielo.

danos cada día *nuestro pan cotidiano,*	*Danos* hoy *nuestro pan cotidiano.*
y perdónanos nuestros pecados, *porque también* nosotros **perdonamos** a todo el que nos debe,	*Perdónanos* nuestras deudas, como *nosotros* **hemos perdonado** a nuestros deudores.
y no nos dejes caer en tentación.	*Y no nos dejes caer en tentación,* mas líbranos del mal.

Si el Nombre de Dios debe ser «santificado», según el deseo formulado por la oración, es porque Israel, con el transcurso de los siglos, le ha profanado con sus infidelidades (Lv 22,32; Is 52,5-6; Ez 36,20-21). Mediante la instauración de su Reino, Dios restablecerá la soberanía de su Nombre; al pronunciar esta palabra, lo mismo que el segundo deseo «Venga tu Reino», el creyente expresa su deseo de vivir cada vez más plenamente de esa vida del Reino que recibe de Dios y que se ha inaugurado en Jesucristo.

Las tres peticiones esquematizan el tipo de vida que debe llevar el creyente, vuelto hacia Dios, para significar la economía nueva del Reino: tener confianza en la solicitud de Dios y depender de Él en todas las cosas de su vida («Danos cada día nuestro pan cotidiano»); manifestar por la práctica del perdón (y la remisión de las deudas, en Mateo) su propia experiencia del perdón y de la liberación que él mismo ha recibido de Dios («y perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe»); reconocer la fragilidad de la fe humana y su necesidad de ser sostenida

DOCUMENTO

EL PADRENUESTRO DE LA *DIDAJÉ*

La *Didajé* es un manual catequético, litúrgico y disciplinar del siglo I, redactado probablemente en Siria. Después de seis capítulos consagrados a la enseñanza de las *dos vías*, viene una parte litúrgica (capítulos 7-10) en la que está la oración del Padrenuestro. El texto es muy semejante al de Mt 6,9-13, pero las diferencias son suficientes para atestiguar que procede de otra tradición:

Tampoco oréis como los hipócritas; por el contrario, orad así, como mandó el Señor en su Evangelio:
Padre nuestro, que estás en los cielos,
santificado sea tu nombre,
venga tu reino,
hágase tu voluntad en la tierra
como en el cielo.
Danos hoy nuestro pan de cada día
y perdónanos nuestras ofensas
como nosotros perdonamos
a los que nos ofenden,
y no nos dejes caer en la tentación,
mas líbranos del Maligno.
Porque tuyo es el poder y la gloria
por los siglos.

(*Didajé* 8,2;
trad. de Juan José Ayán)

por la solicitud divina: para esto, pide a Dios que aleje de él las situaciones que pueden poner en peligro la fe. La formulación de esta última petición («no nos dejes caer en la tentación») puede suscitar algunas reticencias: hay que tener claro que no presupone la imagen de un Dios que indujera a la tentación, pues ésta es una imagen ajena a la Biblia. En efecto, en la Biblia Dios es siempre el Dios que salva a su pueblo de las «pruebas» (éste es, efectivamente, el sentido literal de la palabra griega que se suele traducir por «tentaciones») que pueden alejarle de Él; la experiencia del desierto que llevó a Israel a «murmurar» contra su Dios después de haber salido de Egipto, es un buen ejemplo de ello. Así pues, es en este contexto veterotestamentario en el que hay que entender esta petición; no expresa temor a un Dios cruel, sino conciencia de la fragilidad de la fe humana que puede tambalearse en la prueba; expresa, sobre todo, la confianza en la paciente misericordia de Dios que siempre acude en ayuda de quien le invoca. Para explicitar este sentido, y argumentando con la existencia de un modo causativo en el sistema verbal hebraico (sin equivalente en griego), algunos han propuesto esta traducción: «Haz que no nos veamos sometidos a la tentación», que generalmente se juzga más satisfactoria desde el punto de vista teológico.

DOCUMENTO

LA ORACIÓN JUDÍA DEL *QADDISH*

En la colección de oraciones cotidianas judías, el *Sidur*, una de las más conocidas es el *Qaddish*, que se recitaba al final de cada parte de la oración comunitaria. Está en el origen de Padrenuestro pronunciado por Jesús en los evangelios según Lucas y Mateo. Nótese que el judaísmo sólo se dirigía a Dios invocando su «Nombre». La apelación de Padre, de la oración que enseñó Jesús a sus discípulos, expresa con mucha novedad la fe en un Dios infinitamente tierno y misericordioso.

Que sea engrandecido y santificado su gran Nombre en el mundo que ha creado según su voluntad; y que establezca su reino en vida vuestra y en vuestros días y en vida de toda la casa de Israel, pronto y en un tiempo cercano. Y decid: Amén.

Que su gran Nombre sea bendito para siempre y de eternidad en eternidad.

Que sea bendito y celebrado, glorificado y exaltado, elevado y honrado, magnificado y alabado, el Nombre del Santo, bendito sea. Él, que está por encima de toda bendición y de todo cántico, de toda alabanza y de toda consolación que se profieren en el mundo. Y decid: Amén.

Que las oraciones y súplicas de todo Israel sean acogidas por el Nombre que está en los cielos. Y decid: Amén.

Que la plenitud de la paz nos (venga) de los cielos, así como la vida, para nosotros y para todo Israel. Y decid: Amén.

Que el que estableció la paz en las alturas, la establezca sobre nosotros y sobre todo Israel. Y decid: Amén.

(según la trad. de Sch. Ben Chorin)

El Espíritu Santo sobre Jesús y sobre la Iglesia

Jesús en Nazaret

En los dos primeros capítulos de su evangelio, Lucas apela ampliamente a la memoria bíblica de sus lectores para que comprendan que en Jesús de Nazaret ha venido el Mesías davídico esperado por Israel, el profeta de los últimos tiempos. Ahora bien, en el Antiguo Testamento el Mesías, es decir «el ungido», designa al rey que recibe la unción, signo de que la misión le viene de Dios: después de derramar el frasco de aceite sobre la cabeza de Saúl, Samuel le dice: «¿No es Yahvé quien te ha ungido como caudillo de su heredad?» (1 S 10,1). El profeta, a su vez, proclama que el Espíritu del Señor está con él: «Y ahora el Señor Yahvé me envía con su Espíritu» (Is 48,16). Sin embargo, el término «ungido» parece aplicarse por igual al profeta en el texto de Isaías (61,12) que leyó Jesús en la sinagoga* de Nazaret [*véase* vol. I, p. 347]:

Vino a Nazaret, donde se había criado, entró, según su costumbre, en la sinagoga el día de sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías, desenrolló el volumen y halló el pasaje donde estaba escrito:
El Espíritu del Señor sobre mí,
porque me ha ungido
para anunciar a los pobres la Buena Nueva,
me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos
y la vista a los ciegos,
para dar la libertad a los oprimidos
y proclamar un año de gracia del Señor.
Enrolló el volumen, lo devolvió al ministro y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó, pues, a decirles: «Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy» (Lc 4,16-21).

El lector comprende que esta cita se aplica a Jesús, sobre quien el Espíritu Santo descendió en su bautismo mientras que una voz venida del cielo le designaba como «mi hijo», «engendrado hoy» (Lc 3,22). Lo dicen explícitamente las palabras que Jesús dirige a todos los que en la sinagoga «tenían los ojos fijos en él»: «Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy» (4,21). El mismo Jesús se reconoce, en adelante, investido del Espíritu Santo para llevar a buen término la realización del plan de salvación de Dios: la misión que se le confía hace llegar el cumplimiento de las promesas de Dios a su pueblo.

Este episodio de la predicación de Jesús en Nazaret, que inicia el ministerio de Jesús en Galilea, es, por tanto, un momento importante del relato lucano: a la vez que nos comunica, y en primer lugar, el sentido de la misión de Jesús, a saber el cumplimiento de la promesa de liberación de los pobres y oprimidos, reviste además un valor «programático», proporcionando al lector una clave de interpretación de todos los episodios que seguirán y anticipando desde ese momento del relato el carácter profético del ministerio de Jesús. En los capítulos siguientes, en efecto, Jesús expulsa demonios, cura enfermos, resucita al hijo de la viuda de Naín, perdona los pecados, «da vista a muchos ciegos» (Lc 7,21) y, al responder a los enviados por Juan el Bautista que le preguntan si es él quien tenía que venir, es decir el Mesías, retoma los términos de la cita de Isaías para subrayar que todo eso se está cumpliendo con su misión. Lo que los profetas habían anunciado de parte de Dios se cumple en Jesús.

Por lo demás, en la continuación del texto (Lc 4,25-27), el mismo Jesús compara su ministerio al de los profetas Elías y Eliseo, retomando así por su propia cuenta la identificación que había hecho el narrador Lucas desde los primeros capítulos de su evangelio. El mensaje de salvación que Dios entrega a los hombres por sus profetas y su Mesías es un mensaje de liberación que concierne a todos los seres humanos, pero que no siempre es bien recibido: «En verdad os digo que ningún profeta es bien recibido en su patria» (Lc 4,24). Basándose en el pasado de Israel y en la malaventurada suerte que sufrieron sus profetas, Jesús pronuncia con esas palabras una profecía que no tarda en verificarse a su costa: «Al oír estas cosas, todos los de la sinagoga se llenaron de ira y, levantándose, le arrojaron fuera de la ciudad y le llevaron a una altura escarpada del monte, sobre el cual estaba edificada su ciudad, para despeñarle» (Lc 4,28-29). Es como si los habitantes de Nazaret no hubieran soportado no ser los únicos destinatarios del ministerio de Jesús, que, sin embargo, ahí estaba con ellos «donde se había criado» (Lc 4,16). Se pueden comprender en este sentido esas palabras oscuras con las que Jesús parece bruscamente hacerles un reproche. Ellos querrían decirle: «Médico, cúrate a ti mismo» (Lc 4,23), es decir «cura a los tuyos» y, de esa forma, guardarle para ellos solos; pero no es ése el sentido de la misión de Jesús.

Lo que se mantiene como esencial para la continuación del relato, es saber que todo lo que hará Jesús, en el marco de su ministerio, es fruto del Espíritu del Señor: la unción que le consagró le ha puesto aparte para liberar a todos los pobres, cautivos y oprimidos, en conformidad con la profecía de Isaías. Todos los relatos de curación que vendrán a continuación en el relato de Lucas deberán compren-

derse como manifestación del Espíritu de Dios y como realización hecha por Jesús de la liberación prometida.

Pentecostés

Lo mismo que el Espíritu Santo descendió sobre Jesús en su bautismo para investirle de su misión de salvación en medio de los hombres, así también viene sobre los Apóstoles, reunidos en Jerusalén en Pentecostés, en conformidad con la promesa que Jesús les hizo en el momento de su ascensión, al confiarles su misión: «Vosotros recibiréis una fuerza, cuando el Espíritu Santo venga sobre vosotros, y de este modo seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). La continuidad que así queda establecida por la venida del Espíritu Santo sobre los que Dios ha elegido para ser sus enviados, es esencial a la constitución de la primera comunidad cristiana. Es exactamente el mismo Espíritu de Dios el que anima, para una misma misión de salvación, a los profetas del Antiguo Testamento en el ejercicio de su ministerio, a Jesús en su misión en Galilea y en Jerusalén, y a los Apóstoles. Por otra parte, la articulación entre las dos entregas de la obra lucana subraya la posición única de Jesús en el desarrollo de la historia de la salvación: es en él en quien se recapitula y alcanza su pleno cumplimiento el ministerio de todos los profetas del Antiguo Testamento, y es en él en quien se enraíza el ministerio de aquellos a quienes pide que sean sus «testigos».

El capítulo 2 de los Hechos de los Apóstoles nos narra este acontecimiento de la venida del Espíritu Santo, que instituye a los Doce Apóstoles de Jesús como representantes de la primera comunidad cristiana:

Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos reunidos con un mismo objetivo. De repente vino del cielo un ruido como una impetuosa ráfaga de viento, que llenó toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; se llenaron todos de Espíritu Santo y se pusieron a hablar en diversas lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse. Residían en Jerusalén hombres piadosos, venidos de todas las naciones que hay bajo el cielo. Al producirse aquel ruido la gente se congregó y se llenó de estupor, porque cada uno les oía hablar en su propia lengua. Estupefactos y admirados decían: «¿Es que no son galileos todos estos que están hablando? Pues ¿cómo cada uno de nosotros les oímos en nuestra propia lengua nativa: Partos, medos y elamitas; los que habitamos en Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene; los ro-

manos residentes aquí, tanto judíos como prosélitos, cretenses y árabes, les oímos proclamar en nuestras lenguas las maravillas de Dios?». Todos estaban estupefactos y perplejos y se decían unos a otros: «¿Qué significa esto?». Otros, en cambio, decían riéndose: «¡Están llenos de mosto!» (Hch 2,1-13).

El viento y el fuego son imágenes conocidas del Antiguo Testamento en las escenas de teofanía, donde Dios manifiesta su presencia (1 R 19,11; Is 66,15; Sal 50,3). Acompañan, por tanto, la venida del Espíritu de Dios, que llena a cada uno de los Apóstoles, capacitándoles para «proclamar las maravillas de Dios» (Hch 2,11) y profetizar, también ellos, haciéndose comprender de todos. El don de lenguas es una respuesta a la confusión de Babel (Gn 11,1-9) [*véase* vol. I, p. 74]. Y en efecto, es al Espíritu al que Pedro atribuye el acontecimiento que acaba de producirse, según la profecía del profeta Joel (Jl 3,1-5):

Sucederá en los últimos días, dice Dios:
derramaré mi Espíritu sobre todo mortal,
y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas... (Hch 2,17).

Esa fuerza, recibida del Espíritu Santo, es precisamente la que inspira a Pedro un amplio discurso (Hch 2,14-36) en el que proclama con seguridad la Resurrección de Cristo: «Sepa, pues, con certeza todo Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a ese Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hch 2,36); muestra también que eso ya había sido anunciado por la Escritura, pues el mismo David lo había profetizado.

Finalmente, el sumario que cierra el capítulo 2 describe la vida y el crecimiento de la primera comunidad cristiana así fundada por la venida del Espíritu; notemos de paso que los signos y prodigios rea-

DOCUMENTO

PENTECOSTÉS EN EL JUDAÍSMO ANTIGUO

Juntamente con la Pascua y la fiesta de las Tiendas, la fiesta de las Semanas (o Pentecostés) formaba parte de las fiestas de peregrinación. Primitivamente eran fiestas agrícolas que jalonaban el ritmo de las cosechas: en efecto, Pentecostés tenía lugar siete semanas (50 días) después de la siega de las primeras espigas de cebada que señalaba el comienzo de las recolecciones de Pascua; era el momento del fin de la cosecha del trigo (de ahí su otro nombre de «fiesta de la Cosecha»). Estaba prescrito ofrecer dos panes de harina cocidos con levadura (Lv 23,27). Como a las demás fiestas, también a ésta se la vinculó, después, con la historia de la salvación y se convirtió en la «fiesta de la Alianza» para conmemorar el don de la Torá* en el Sinaí. Señalaba, entonces, la finalización del caminar de Israel por el desierto, el momento en que, al recibir y aceptar la Torá, se convirtió realmente en el pueblo de la Alianza.

lizados por los Apóstoles son una confirmación más del cumplimiento de la profecía de Joel citada por Pedro:

Se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones. Pero el temor se apoderaba de todos, pues los apóstoles realizaban muchos prodigios y signos. Todos los creyentes estaban de acuerdo y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y lo repartían entre todos, según la necesidad de cada uno. Acudían diariamente al Templo con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan en las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios y gozando de la simpatía de todo el pueblo. Por lo demás, el Señor agregaba al grupo a los que cada día se iban salvando (Hch 2,42-47).

La tradición de la Iglesia ha dado siempre una importancia particular a este sumario; representa, en efecto, lo que fundamentó y sigue fundamentando la vida de toda comunidad cristiana. La liturgia pascual proclama este texto, asociando, a ejemplo de los Apóstoles, la enseñanza de la Palabra y la fracción del pan, mientras la comunidad se entrega a dar testimonio de una vida fraterna y solidaria.

O. F.

9.4. RETRASO DEL RETORNO DE JESÚS Y ÉTICA LUCANA

NO es Lucas el único autor del Nuevo Testamento que tomó conciencia de que la manifestación gloriosa del Resucitado no se produciría en el espacio de dos o tres generaciones. Pero, ¿qué consecuencias sacó de ello? En primer lugar, que hay que dar su importancia al tiempo de la difusión de la palabra de Dios entre las naciones*. Luego, que hay que profundizar en la enseñanza de Jesús para extraer de ella indicaciones sobre la manera de vivir –en la duración– la opción de ser discípulo. Los Hechos hablan del cristianismo como de «el Camino» (9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22) y no parece ser una simple abreviatura de la expresión «el camino del Señor» (18,25). Como en Qumrán*, «Camino» parece designar en Lucas la manera de vivir de un nuevo grupo religioso.

Este sentido de la duración –«¡Ah, qué cotidiana es la vida...!», escribió el poeta Jules Laforgue– se observa en las matizaciones de Lucas respecto a Marcos y Mateo, aun en pasajes que no tocan directamente temas morales: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz *cada día*, y sígame» (Lc 9,23). En la petición del Padrenuestro sobre el pan, la forma verbal y la preposición que emplea Lucas (como buen escritor en griego) significan literalmente: «Reitéranos el don cada día» (cf. Lc 11,3). La parábola de las diez minas o talentos (una moneda antigua) la dirige a quienes piensan –equivocadamente– que el Reino de Dios va a aparecer «de un momento a otro» (Lc 19,11). Es verdad que Lucas no borra la perspectiva de la aparición de Jesús en gloria (Hch 1,11). Pero llevar el testimonio «hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8) supone duración temporal. El evangelio* de Lucas, que apareció probable-

mente entre los años 80-85, intenta responder a las preguntas de los cristianos de aquella época. Les exhorta particularmente a no ver en las pruebas y la persecución una indicación de que el final de los tiempos está cerca, sino, más bien, la condición normal del discípulo de Jesús en este mundo. La forma que da a las bienaventuranzas se explica mejor en esta perspectiva:

Y él, alzando los ojos hacia sus discípulos, decía:
«Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios.
Bienaventurados los que tenéis hambre ahora,
porque seréis saciados.
Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis.
Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien, cuando os expulsen, os injurien y proscriban vuestro nombre como malo por causa del Hijo del hombre. Alegraos ese día y saltad de gozo, que vuestra recompensa será grande en el cielo. Pues de ese modo trataban sus padres a los profetas.
«Pero ¡ay de vosotros, los ricos!,
porque habéis recibido vuestro consuelo.
¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos!,
porque tendréis hambre.
¡Ay de los que reís ahora!, porque tendréis aflicción y llanto.
¡Ay cuando todos los hombres hablen bien de vosotros!, pues de ese modo trataban sus padres a los falsos profetas (Lc 6,20-26).

Lucas introduce cuatro veces el término «ahora» que no aparecía en las bienaventuranzas de Mateo. Los destinatarios del evangelio según Lucas están marcados por el «ahora» de las pruebas, pero el Evangelista les afirma que la Buena Noticia les promete una liberación total en el futuro. Los ricos que tienen ante sus ojos –y que sin duda son, al menos una parte de ellos, sus perseguidores– tienen «ahora» su consuelo, pero no tendrán la consolación futura. Es una contraposición que puede parecer esquemática, pero volvemos a encontrarla en la parábola del rico y del pobre Lázaro, que es propia de Lucas (16,19-31; la transcribiremos entera unas páginas más adelante): «Recuerda que recibiste tus bienes durante tu vida y Lázaro, al contrario, sus males; ahora, pues, él es aquí consolado y tú atormentado» (Lc 16,25); el «ahora» de este versículo es distinto: es el de la salvación para los que han sufrido.

Se ha dado al evangelio según Lucas el calificativo de «social» porque pone de relieve la dignidad de los pobres y exige radicalmente repartir los bienes. No sólo, como en Mateo 11,5, es un hecho que «se anuncia a los pobres la Buena Noticia» (Lc 7,22), sino que

en Lucas es un programa, simultáneamente de Dios y de Jesús: porque Jesús ha sido consagrado por el Espíritu del Señor «para anunciar a los pobres la Buena Noticia» (Lc 4,18). Además, en su evangelio es a los pastores (no a los magos) a los que se les anuncia la «gran alegría» del nacimiento de un Salvador y ellos le encuentran en un pesebre (Lc 2,10-12). Dios «exaltó a los humildes» (Lc 1,52). En el relato de la ofrenda de los dos realillos que hace una viuda, Lucas evita decir que «*muchos* ricos echaban *mucho*» (las dos palabras sí aparecen en Mc 12,41, pero faltan en Lc 21,1).

Entonces, ¿sería Lucas culpable de una valoración mórbida de la pobreza? ¿consideraría las riquezas como malas en sí mismas? A la primera pregunta hay que responder netamente que no. Para Lucas, la pobreza, con el hambre y el llanto que la acompañan, es un mal que desaparecerá con la salvación definitiva. El canto de María lo dice por anticipado: «A los hambrientos colmó de bienes» (Lc 1,53). Dejará de exisitir la pobreza cuando Dios reine en plenitud. Dicho esto, es posible que una corriente filosófica que impregnaba la cultura de entonces, el estoicismo en su forma popular, tuviera algún influjo en Lucas o en las comunidades en que nació su evangelio.

DOCUMENTO

LA POBREZA EN LOS ESTOICOS

La actitud de los filósofos estoicos respecto a la riqueza se orientaba a la libertad personal: no ser esclavo ni de sus pasiones ni de sus posesiones. A mediados del siglo IV a.C., Crates el Cínico –los cínicos no estaban lejos de los estoicos– se desembarazó de todos sus dineros. He aquí dos textos de dos estoicos de comienzos de la era cristiana.

El primero es de Séneca (al que Nerón obligó a abrirse las venas, en el año 65) en una de sus *Epístolas morales a Lucilio*:

Si quieres consagrarte a tu alma, es necesario que seas o pobre o semejante al pobre. Este empeño no puede resultar provechoso sin la práctica de la frugalidad; mas la frugalidad es una pobreza voluntaria (II,17,5; trad. de Ismael Roca Meliá).

Ningún otro es digno de un dios sino quien desdeñó las riquezas; su posesión no te la prohibo, mas quiero que las poseas sin temor; y esto sólo lo conseguirás si te persuades de que aun sin ellas puedes vivir feliz, si las contemplas siempre como perecederas (II,18,13; trad. de Ismael Roca Meliá).

El segundo es de Epicteto, antiguo esclavo liberado (muerto hacia el año 140 d.C.), que pone en boca de un cínico estas palabras:

Vedme, no tengo casa, ni patria, ni hacienda, ni esclavos; en el suelo me acuesto; sin mujer, sin hijos, sin un mal cuartel, sino tierra sólo y cielo y una mala capa. ¿Y qué me falta? ¿No ando sin penas, sin miedo, no soy libre? [...] ¿Acaso uno de vosotros me vio con mala cara? ¿Y cómo abordo a esos a quienes vosotros teméis y admiráis? ¿No como a esclavos? (*Pláticas* III,22,47-49; trad. de Pablo Jordán de Urríes).

En Lucas, sin embargo, el acento es muy diferente. Ni Jesús ni el mismo Lucas son sabios cínicos al modo de Diógenes. No es la libertad personal lo que les preocupa, sino la salvación; ni la satisfacción humana de haber fortalecido la propia voluntad, sino la confianza en Dios. Es sorprendente el contraste entre los versículos evangélicos y este consejo de Séneca a Lucilio (¡ambos, por lo demás, muy ricos!): «No hay agrado en el agua, en las gachas o en un trozo de pan de cebada; pero el supremo placer es ser capaz de encontrar placer aun en eso y reducirse a los que no puede arrebatarnos ningún revés de la Fortuna» (*Epístolas morales a Lucilio*, II,18,5-10).

La segunda pregunta –¿la riqueza es en sí misma, para Lucas, causa de perdición– podría resultar más sospechosa todavía al leer expresiones lucanas como «el dinero injusto» (Lc 16,9.11: literalmente «el Mamona de la injusticia», «el Mamona injusto»). Pero hay que tener presente todo el evangelio según Lucas, especialmente la parábola del rico necio:

Les dijo una parábola: «Los campos de cierto hombre rico dieron mucho fruto; y pensaba entre sí, diciendo: "¿Qué haré, pues no tengo dónde almacenar mi cosecha?". Y dijo: "Voy a hacer esto: Voy a demoler mis graneros, edificaré otros más grandes, reuniré allí todo mi trigo y mis bienes y diré a mi alma: Alma, tienes muchos bienes en reserva para muchos años. Descansa, come, bebe, banquetea". Pero Dios le dijo: "¡Necio! Esta misma noche te reclamarán el alma; las cosas que preparaste, ¿para quién serán?". Así es el que atesora riquezas para sí y no se enriquece en orden a Dios» (Lc 12,16-21).

Este rico es necio, carece de sabiduría, porque pone su confianza en sus bienes en vez de ponerla en Dios (además, dialoga consigo mismo en vez de alabar a Dios). En el versículo anterior Jesús acababa de decir: «Aunque alguien posea abundantes riquezas, éstas no le garantizan la vida» (12,15). La viuda pobre cuenta con Dios para «asegurar» su vida, pues da «todo lo que tiene para vivir» (Lc 21,4). En el momento de la muerte, la riqueza pasa a otra persona y abandona a su propietario, mientras que Dios es la verdadera seguridad. El principal peligro de la riqueza es, por tanto, inducir a vivir como si Dios no existiera: «No podéis servir a Dios y al Dinero» (Lc 16,13, paralelo a Mt 6,24); «Mirad y guardaos de toda codicia» (Lc 12,15). El amor al dinero es rival del amor a Dios, es una idolatría, por tanto «abominable ante Dios» (Lc 16,15).

El amor a la riqueza terrena conduce a un desdén total por las riquezas eternas. El rico necio es previsor para agrandar sus graneros, pero no es previsor para hacerse un tesoro en el cielo. Sin embargo, éste es el único que no está bajo la amenaza de la muerte. Es fácil prever que moriremos, pero «los que ahora están hartos», los que «ahora ríen» (Lc 6,25) son ciegos y se han quedado sordos. No es sólo la amenaza de la muerte lo que no ven, es que tampoco oyen la Buena Noticia de la vida eterna con Dios. En la parábola del sembrador, «la seducción de las riquezas» ahoga «la palabra» según Mt 13,22 y Mc 4,19; pero en Lc 8,14, incluso «los que han oído» son sofocados por «las riquezas y los placeres de la vida» y no pueden llegar «a madurez».

¿Por qué la parábola del rico necio dice al final: «Así es el que atesora riquezas para sí y no se enriquece en orden a Dios»? (Lc 12,21). Otros pasajes de Lucas nos muestran que aquí alude a otro peligro de la riqueza: pensar sólo en uno mismo y olvidar a los hermanos pobres o, peor aún, explotarlos. Con el tema del compartir las riquezas, estamos realmente en la acentuación moral del evangelio según Lucas. Ya en la predicación de Juan el Bautista, Lucas (y sólo él) denuncia las extorsiones de los soldados («No hagáis extorsión a nadie, no hagáis denuncias falsas y contentaos con vuestra soldada») y los abusos de los recaudadores de impuestos («No exijáis más de lo que os está fijado»), asentando desde el principio su tema favorito: «El que tenga dos túnicas, que las reparta con el que no tiene; el que tenga para comer, que haga lo mismo» (Lc 3,10-14).

En una parábola que es propia de Lucas, conocida con el nombre de parábola del buen samaritano* (Lc 10,29-37), un samaritano «tuvo compasión» ante la gravedad del estado de un herido. [*véase* p. 113]. Pero cuando se trata de la limosna, Lucas apela más bien al interés bien entendido, como si temiera que los ricos no pueden ser sensibles a la gravedad de la miseria de los otros: «Vended vuestros bienes y dad limosna. Haceos bolsas que no se deterioran, un tesoro inagotable en los cielos, donde no llega el ladrón, ni la polilla corroe; porque donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón» (Lc 12,33-34, muy diferente de Mt 6,19-21). A la parábola del administrador injusto le sigue este comentario: «Yo os digo: Haceos amigos con el dinero injusto, para que, cuando llegue a faltar, os reciban en las eternas moradas» (Lc 16,9). Así se comprende mejor la ocasión perdida por el rico que tenía cinco hermanos:

Había un hombre rico que vestía de púrpura y lino, y celebraba todos los días espléndidas fiestas. Y uno pobre, llamado Lázaro, que,

echado junto a su portal, cubierto de llagas, deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico... pero hasta los perros venían y le lamían las llagas. Sucedió, pues, que murió el pobre y los ángeles le llevaron al seno de Abrahán. Murió también el rico y fue sepultado.

Estando en el Hades entre tormentos, levantó los ojos y vio a lo lejos a Abrahán, y a Lázaro en su seno. Y, gritando, dijo: «Padre Abrahán, ten compasión de mí y envía a Lázaro a que moje en agua la punta de su dedo y refresque mi lengua, porque estoy atormentado en esta llama». Pero Abrahán le dijo: «Hijo, recuerda que recibiste tus bienes durante tu vida y Lázaro, al contrario, sus males; ahora, pues, él es aquí consolado y tú atormentado. Y además, entre nosotros y vosotros se interpone un gran abismo, de modo que los que quieran pasar de aquí a vosotros, no puedan hacerlo; ni de ahí puedan pasar hacia nosotros».

Replicó: «Pues entonces, te ruego, padre, que le envíes a la casa de mi padre, porque tengo cinco hermanos, para que les advierta y no vengan también ellos a este lugar de tormento». Abrahán le dijo: «Tienen a Moisés y a los profetas; que les oigan». Él dijo: «No, padre Abrahán, que si alguno de entre los muertos va a ellos, se convertirán». Le contestó: «Si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán aunque un muerto resucite» (Lc 16,19-31).

Así pues, el rico no es condenado por ser rico, sino porque no ha sabido hacerse amigo del pobre que estaba «echado junto a su portal», para que éste le acogiera en el banquete de Dios. Bajo este lenguaje realista, que parece apelar más al interés bien entendido que al amor fraterno, se adivina, sin embargo, la dignidad que para Dios tienen los pobres: no sólo son objeto de su amor, porque carecen de amor, sino que tienen la capacidad de introducir a los ricos en las moradas de Dios. De esta dignidad de los pobres es, también, de lo que hablan «Moisés y los Profetas».

Sin embargo, después de Pascua, según Lucas lo que debe llevar a compartir los bienes entre los discípulos de Jesús, es el amor fraterno. He aquí cómo describe Lucas a la primera comunidad de Jerusalén:

Se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones. Pero el temor se apoderaba de todos, pues los apóstoles realizaban muchos prodigios y signos. Todos los creyentes estaban de acuerdo y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y lo repartían entre todos, según la necesidad de cada uno. Acudían diariamente al Templo con perseve-

rancia y con un mismo espíritu, partían el pan en las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios y gozando de la simpatía de todo el pueblo. Por lo demás, el Señor agregaba al grupo a los que cada día se iban salvando (Hch 2,42-47).

Esta descripción no es totalmente extraña a la cultura de los tiempos de Lucas. Entre los griegos*, para quienes Lucas escribe, era conocido el tema de la edad de oro: en los orígenes, los seres humanos no conocían la propiedad privada. El filósofo Pitágoras, con sus discípulos, había intentado vivir en esa clave. No son raras en la literatura, expresiones como «entre amigos, todo es común», y «la amistad es la igualdad». Entre los judíos, los esenios*, al menos los que llevaban una vida comunitaria, practicaban la puesta en común de los bienes. «Es ley que quienes entran en la secta dejen sus bienes a la orden» (Flavio Josefo, *Guerra*, II, 122). Así sucedía en Qumrán, según la *Regla de la Comunidad* (VI,13-23), si el candidato pasaba el examen al terminar su segundo año: «Se le inscribirá formalmente en su rango, entre sus hermanos, para cuanto se refiere a la Ley, al derecho, a la Purificación y al poner en común sus bienes». Así sucedía, también, entre los terapeutas de los que habla el filósofo judío Filón de Alejandría.

A pesar de todos estos armónicos con la cultura de su época, lo que Lucas presenta en la descripción de la primera comunidad es algo nuevo. Cuando vuelve sobre el compartir los bienes, en Hch 4,32.34-35, insiste en su fundamento, que es haber «accedido a la fe»

DOCUMENTO

FILÓN Y LOS «ADEPTOS DE LA VIDA CONTEMPLATIVA»

Cuando se han separado de sus bienes, ya no les retiene ningún atractivo, y huyen sin volverse atrás, abandonando sus hermanos, sus hijos, su mujer, su padre, su madre, toda su parentela, sus amigos tan queridos, su patria en la que nacieron y fueron educados, porque la fuerza de la costumbre también ejerce una poderosa atracción [...].

Este género de hombres se encuentran en muchos lugares del mundo, porque era necesario que Grecia y también el mundo bárbaro participaran del bien perfecto; pero en Egipto abundan en todos los distritos, llamados nomai, *y de forma especial en los alrededores de Alejandría [...]*

Las casas de los que se han agrupado son extremadamente simples. Ofrecen las dos protecciones más indispensables: contra el ardor del sol y contra la gelidez del viento [...] En todas ellas hay una habitación sagrada, llamada santuario o ermita, donde se aíslan para realizar los misterios de la vida religiosa; allí no llevan nada, ni bebida ni alimentos ni nada de lo que precisan las necesidades del cuerpo, sino sólo las leyes, los oráculos tomados de labios de los profetas, los himnos y todo lo que posibilita crecer en sabiduría y piedad y alcanzar su plenitud.

(*De vita contemplativa* 1,18-28;
según trad. de F. Daumas y P. Miquel)

y a la fraternidad que de ella se desprende: «La multitud de *los creyentes* tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo lo tenían ellos en común» (Hch 4,32). Creer en una vida nueva en el Resucitado, es saber, por lo mismo, que esa vida es fraternal o no es nada, sin más. Dicho de otro modo: no hay caja común posible si no hay un alma común.

Además, al afirmar que «entre ellos nadie pasaba necesidad», Lucas quiere mostrar el cumplimiento, no del ideal griego de la amistad, sino de la palabra bíblica que se puede leer en el libro del Deuteronomio: «No habrá ningún pobre entre los tuyos» (Dt 15,4). Lucas presenta sin duda a los discípulos de Jesús simultáneamente como los que obedecen a la palabra de Dios y como los que se benefician de la promesa de Dios que se hace realidad. Pues Dt 15,4 se leía así en la Biblia griega de los Setenta*: «No habrá indigentes entre los tuyos, pues el Señor tu Dios te bendecirá»; las traducciones al arameo que se usaban en las sinagogas iban en este mismo sentido.

REFERENCIA

¿HAY QUE IMITAR EL COMPARTIR DE LOS PRIMEROS CRISTIANOS?

¿Deben los cristianos de hoy imitar en todos sus puntos el cuadro que presenta Lucas en los primeros capítulos de Hechos? Se dice a veces que Lucas quiso presentar un modelo idílico de los orígenes cristianos. Pero se fuerza un poco el texto al traducir por «ponían todo en común» cuando Lucas escribe «tenían todo en común». Por una parte, si «nadie llamaba suyo lo que le pertenecía», era señal de que seguía perteneciéndole. No habría resaltado el ejemplo de Bernabé (Hch 4,36-37) si todos practicaran la venta de todos sus bienes. El episodio de Ananías y Safira lo confirma (Hch 5,4). Este relato (cuyo género literario hay que tener en cuenta para no tomarlo a la letra históricamente) no deja ser idílico al cuadro pintado por Lucas. Más adelante, no temerá Lucas mostrar otros problemas existentes en el uso de los bienes: favoritismo de grupo cultural (Hch 6,1), avidez de algunos responsables (Hch 20,29).

Aunque no sea idílico, ¿se trata, con todo, de un «modelo»? Lo que sí parece seguro es que existía una caja de ayuda mutua (Hch 4,35 y 6,1) –alimentada por las ventas voluntarias que algunos hacían de sus bienes–, y que tenían comidas comunitarias (Hch 2,46) y colectas que unas comunidades hacían para ayudar a otras (Hch 11,27-30). Todo esto no constituye un modelo, porque las condiciones económicas cambian. El modelo o ideal que todas las generaciones cristianas tienen que realizar es ser un solo corazón y una sola alma (Hch 4,32). A partir de ese fundamento, cada generación de cristianos debe reinventar las formas económicas concretas de la fraternidad, en el sistema económico en que cada una viva, cosa que puede llevar consigo una fuerte contestación de ese mismo sistema. Actualmente las acciones concretas de solidaridad, entre los cristianos, se orientan a todos, sean creyentes o no lo sean. En los depósitos bancarios solidarios, una vez garantizado el capital contra la inflación, los intereses se dedican a sostener acciones de desarrollo. Las comunidades pobres, en los países del Sur donde no existe seguridad social pública, reinventan las cajas y acciones de ayuda mutua.

Lo mismo que Lucas no ignora las dificultades de la vida comunitaria, así también la presenta (Hch 2,42) como una triple o cuádruple perseverancia en la profundización de la fe, en la comunión fraterna concreta, y en la liturgia, particularmente en la Eucaristía («fracción del pan»). Esta asiduidad hay que vincularla con lo que dice el evangelio según Lucas sobre el aguante (o resistencia) y la tenacidad. La perseverancia no significa sólo la constancia en las tribulaciones finales, sino la tenacidad en las dificultades para vivir cristianamente en el mundo. Así se dice en la explicación de la parábola del sembrador: «Lo que en buena tierra, son los que, después de haber oído, *conservan la palabra con corazón bueno y recto*, y dan fruto *con perseverancia*» (Lc 8,15; las expresiones en cursiva no aparecen en los pasajes paralelos de Marcos y Mateo). La perseverancia debe marcar también la oración: «Les propuso una parábola para inculcarles que era preciso orar siempre sin desfallecer» (Lc 18,1). Para los responsables de las comunidades, esta constancia toma la forma de la vigilancia en el servicio: «Dichosos los siervos a quienes el señor, al venir, encuentre despiertos» (Lc 12,37). Es la misma recomendación que Lucas pone en boca de Pablo dirigiéndose a los responsables de las jóvenes comunidades de Éfeso: «Tened cuidado de vosotros y de toda la grey. [...] Vigilad...» (Hch 20,28.31).

Para terminar esta rápida evocación del relieve que da Lucas a la vida moral del cristiano, notemos que la urgencia del final, de la venida definitiva del Reino, queda reemplazada por la urgencia que en la vida de cada uno plantea la perspectiva de su propia muerte personal. Es muy impactante en las dos parábolas que hemos citado –la del rico necio («esta misma noche») y en la del pobre Lázaro y el rico. El futuro de felicidad o de juicio que trae consigo el Reino se le hace presente a cada persona individual en el momento de su muerte. Es la columna sobre la que se apoya Lucas para exhortar a los discípulos a la perseverancia. Pero no ignora que la vida del cristiano en este mundo es ya rica en felicidad: «No temas, pequeño rebaño, porque a vuestro Padre le ha parecido bien daros a vosotros el Reino» (Lc 12,32). Por eso, el tercer evangelio y los Hechos de los Apóstoles están completamente impregnados del tema de la alegría evangélica (Lc 1,14; 10,17; Hch 8,8.39, etc.).

Y. S.

9.5.
Lucas,
EVANGELISTA DEL PERDÓN

SEGÚN Lucas, seguir a Jesús día tras día exige todo del discípulo: «Cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes no puede ser discípulo mío» (Lc 14,33: estas palabras se las dirige, no a los Doce, sino a las muchas gentes que caminaban con él, v. 25).

En el pensamiento de Lucas hay un elemento esencial que viene a equilibrar esta exigencia radical: el perdón de Dios, un perdón que también él es radical, que es para todos y que llega hasta el último instante de la vida. Sus acentos son distintos a los que aparecen en Mateo, que está marcado por las discusiones con el judaísmo* fariseo*: éste reprochaba a la comunidad de Mateo que acogía a los paganos*, impuros, es decir, prohibidos, con los que no había que andar, aunque no estuvieran necesariamente sumergidos en graves desórdenes morales; los «pecadores» de Mateo son, por tanto, un grupo social, rechazados tanto por razones rituales como morales. Partiendo de los mismos datos de la tradición sobre la acogida a los excluidos que Jesús practicó, Lucas ve a los «pecadores» más bien como individuos perdidos, que han destruido su vida por una conducta deplorable, contra la que los Sabios siempre pusieron en guardia, en Israel, o en las zonas vecinas, o en la corriente estoica de los tiempos de Lucas.

Lucas era lúcido sobre los desórdenes y la corrupción de la sociedad greco-romana. En los Hechos de los Apóstoles muestra al gobernador Félix aterrorizado cuando Pablo le habla de justicia, de dominio propio y del juicio futuro, cuando lo que él esperaba era que Pablo, con la ayuda de sus discípulos, le diera dinero para que le dejara en libertad (Hch 24,24-26). La carta a los Colosenses nos hace ver que los cristianos no estaban al abrigo de recaídas: «Mortificad cuanto en vosotros es terreno: fornicación, impureza, pasiones, malos deseos y la codicia, que es una idolatría, [...] que también vosotros practicasteis en otro tiempo, cuando vivíais de ese modo. [...] Mas ahora, desechad también vosotros todo esto» (Col 3,5-8).

DOCUMENTO

CONSIDERACIONES DE LOS SABIOS SOBRE LOS QUE ECHAN A PERDER SU VIDA

Las advertencias de los Sabios a los que echan a perder su vida son habituales en el mundo antiguo. Así, por ejemplo, en el Antiguo Testamento, ésta de un Sabio de Israel contra la mujer ligera que aprovecha la ausencia de su marido para seducir a un joven ingenuo:

Con sus muchas artes lo conquista, lo seduce con sus labios lisonjeros. Y el ingenuo se va tras ella [...] como pájaro que cae en la trampa, sin saber que le va la vida en ello.

(Pr 7,21-23)

Citemos también estas máximas de la *Sabiduría de Ptah-Hotep*, visir de un faraón del tercer milenio a.C.:

Si deseas conservar la amistad de una casa a la que tienes acceso como señor, como hermano o como amigo, en cualquier lugar en que entres, evita acercarte a las mujeres. Porque no agrada en el sitio en que se hace. [...] Una nonada, la semejanza de un sueño, y se alcanza la muerte por haberla conocido.

(Según trad. de John A. Wilson)

Y estas palabras de Séneca:

El recto camino que descubrí tardíamente, cansado de mi extravío, lo muestro a los demás. Proclamo a gritos: «[...] Manteneos desconfiados y recelosos de todo bien fortuito: tanto una fiera como un pez son engañados por el cebo que les atrae. [...] Cualquiera de vosotros que desee pasar la vida en paz debe evitar en la medida de lo posible estos beneficios pegajosos que lastimosamente nos engañan también en esto: en que creemos poseerlos y quedamos sujetos a ellos. Esta carrera conduce al precipicio...

(Epístolas morales a Lucilio I,8,3-4; trad. de Ismael Roca Meliá).

Lucas, a través de los personajes de sus fuentes, los fariseos y los escribas (Lc 15,2) o la multitud de Jericó (19,7) –que murmuran porque Jesús acoge benévolamente a los pecadores, come con ellos o se invita a la casa de un recaudador de impuestos al servicio del invasor romano–, tiene en su mente probablemente a los cristianos y a los responsables de comunidades de tendencia rigorista.

«Conviene que hoy me quede yo en tu casa», dice Jesús a Zaqueo (Lc 19,5). Esta conveniencia (o necesidad) teológica se explica al final del pasaje: «El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10). El término «perdido/a» se repite cinco veces en el capítulo 15 de Lucas, el verbo «perder» otras dos veces, el participio «reencontrado/a» ocho veces (sin contar «recuperado con vida»). Este capítulo constituye el corazón de la Buena Noticia del perdón; y, en él, la parábola del hijo pródigo muy en particular:

Un hombre tenía dos hijos. El menor de ellos dijo al padre: «Padre, dame la parte de la hacienda que me corresponde». Y él les repartió la hacienda. Pocos días después, el hijo menor lo reunió todo y se marchó a un país lejano, donde malgastó su hacienda viviendo como un libertino.

Cuando se lo había gastado todo, sobrevino un hambre extrema en aquel país y comenzó a pasar necesidad. Entonces fue y se ajustó con uno de los ciudadanos de aquel país, que le envió a sus fincas a apa-

centar puercos. Y deseaba llenar su vientre con las algarrobas que comían los puercos, pues nadie le daba nada. Y entrando en sí mismo, dijo: «¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia, mientras que yo aquí me muero de hambre! Me levantaré, iré a mi padre y le diré: Padre, pequé contra el cielo y ante ti. Ya no merezco ser llamado hijo tuyo, trátame como a uno de tus jornaleros». Y, levantándose, partió hacia su padre.

Estando él todavía lejos, le vio su padre y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente. El hijo le dijo: «Padre, pequé contra el cielo y ante ti; ya no merezco ser llamado hijo tuyo». Pero el padre dijo a sus siervos: «Daos prisa; traed el mejor vestido y vestidle, ponedle un anillo en la mano y unas sandalias en los pies. Traed el novillo cebado, matadlo, y comamos y celebremos una fiesta, porque este hijo mío había muerto y ha vuelto a la vida; se había perdido y ha sido hallado». Y comenzaron la fiesta.

Su hijo mayor estaba en el campo y, al volver, cuando se acercó a la casa, oyó la música y las danzas; y, llamando a uno de los criados, le preguntó qué era aquello. Él le dijo: «Ha vuelto tu hermano y tu padre ha matado el novillo cebado, porque le ha recobrado sano». Él se irritó y no quería entrar. Salió su padre y le rogaba. Pero él replicó a su padre: «Hace tantos años que te sirvo, y jamás dejé de cumplir una orden tuya, pero nunca me has dado un cabrito para tener una fiesta con mis amigos; y ¡ahora que ha venido ese hijo tuyo, que ha devorado tu hacienda con prostitutas, has matado para él el novillo cebado!».

Pero él le dijo: «Hijo, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo; pero convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo había muerto y ha vuelto a la vida, se había perdido y ha sido hallado» (Lc 15,11-32).

Esta parábola forma parte de las parábolas con dos puntas. A través del perdón del padre a su hijo perdido y de su alegría exuberante por reencontrarlo, la primera parte de la parábola (vv. 11-24) apunta al amor extraordinario de Dios para con sus hijos «perdidos». A través de la reacción rígida del hijo mayor y de la petición que el padre le hace de que se añada a la fiesta, la segunda parte de la parábola apunta a los rigoristas, invitados a superar su escándalo para descubrir al Dios de Jesús, invitados a amar a Dios y al prójimo, ¡tal y como son!

Los otros evangelios no ofrecen textos paralelos al de esta parábola del hijo perdido ni al de la moneda perdida que le precede (15,8-10). Sólo la primera de las tres parábolas de este bloque, la de la oveja perdida (Lc 15,4-7) tiene paralelo en Mt 18,12-14, pero la aplicación es distinta: en Lucas, los «justos» son invitados a compar-

DOCUMENTO

FILÓN: INVITACIÓN A AMAR A LOS PAGANOS

Un texto rabínico compara la actitud de Dios para con Israel con la de un padre que se reconcilia con su hijo después de haberlo echado de casa. Otro la compara con la invitación que dirige un rey a su hijo depravado: que no le dé vergüenza volver a su casa, porque es a su padre a quien vuelve. No sabemos con exactitud si el núcleo de estos textos puede remontarse al siglo I. En cambio, el filósofo judío Filón sí es contemporáneo de Lucas: su invitación (no es una parábola) a amar a los paganos que se apartan de la idolatría hace pensar en la exhortación del padre al hijo mayor:

A todos aquellos que inicialmente no creyeron tener que adorar al Creador y Padre del universo, pero, luego, aceptaron el mandamiento de uno solo en vez del mandamiento de muchos, tenemos que tratarles ciertamente como a nuestros más queridos amigos, como a nuestros parientes más cercanos, pues es visible que poseen una naturaleza que ama a Dios, cosa ésta que es la que más contribuye a la amistad y a la intimidad. Tenemos que alegrarnos con ellos, porque, podríamos decir, estando antes ciegos han recuperado la vista y, llegados de las más profundas tinieblas, contemplan la luz más brillante.

(De virtutibus, 179; según trad. de R. Arnáldez)

tir la alegría que Dios siente por los pecadores arrepentidos; en Mateo, los responsables de las comunidades tienen el deber de buscar a los extraviados. [*véase* p. 334].

A pesar del carácter único del texto y de que fácilmente se reconoce en él el estilo lucano, no es probable que Lucas sea el inventor de esta parábola del hijo pródigo. Procede de la fuente particular de Lucas y en su esencia se remonta, sin duda, hasta el mismo Jesús, porque se corresponde perfectamente con la situación triangular que existió entre Jesús, los escribas y los «pecadores».

En las dos parábolas de Lucas que preceden a esta del hijo pródigo, no hay lugar ninguno para la culpabilidad: una oveja que se ha extraviado, una moneda que ha caído y ha desaparecido, pero el texto dice que son sus poseedores los que las han perdido (Lc 15,4.8): esta expresión subraya la pertenencia. La parábola del hijo pródigo va más lejos. No se trata ya de una oveja o de una moneda, sino de un hijo; ni se trata de propiedad, sino de filiación. La alegría es menos posesiva.

La parábola de la moneda perdida (Lc 15,8-10) subraya que es muy vital para la mujer, pues enciende la lámpara y barre la casa. El evangelio no explica la parábola (como lo hace en la del sembrador), pero se puede decir que en ella se ve a Dios, en filigrana, con rasgos femeninos, y que un ser humano «perdido» es para Él una carencia vital. De forma semejante, el propietario de la oveja (Lc 15,4-7) está tan obsesionado por la oveja que le falta que abandona el rebaño «*y se va a buscar* la que se perdió, *hasta que* la encuentra». Pero ya en estas dos parábolas lo esencial es la alegría de los encuentros, una alegría que hay que compartir. El pastor, que lleno de alegría puso a

la oveja sobre sus hombros, reúne a sus amigos y vecinos, y la mujer reúne a sus amigas y vecinas, y ambos les hacen la misma invitación: «Alegraos conmigo, porque he hallado la (moneda, oveja) que había perdido».

En la parábola del hijo pródigo sí entra en juego la culpabilidad, aunque el padre no hace ningún reproche al hijo pequeño y accede a su demanda. Además, este hijo aparece con los rasgos de la vida echada a perder: el deseo del dinero y el desenfreno. Pero su principal culpabilidad es sin duda no haber hecho caso alguno a la posibilidad de vivir en intimidad con su padre. Esta perdición se traduce concretamente en miseria, hambre y añoranza de la casa de su padre (falta de dinero, de alimento, de seguridad). La parábola no describe una búsqueda activa del que ha perdido al hijo, sino que se extiende en la evolución psicológica del que se ha perdido: expresa una añoranza, que todavía no es arrepentimiento. Hay, sin embargo, un elemento narrativo equivalente a la búsqueda descrita en las otras dos parábolas: el padre, que respetó la libertad de su hijo de

REFERENCIA

DIFERENTES LECTURAS DEL HIJO PRÓDIGO

La riqueza de la parábola del hijo pródigo ha tentado a todos los métodos recientes de análisis. El enfoque psicoanalítico recuerda que demandar la parte de la herencia antes de la muerte del padre, es como entregarle a la muerte. Un enfoque sociológico pretende que el padre corre hacia su hijo para impedir que los miembros del clan lo maten, porque su actitud pasada era destructora del vínculo social de aquella época. Los que investigan cómo el texto produce sentido (método «semiótico») ven el desdoblamiento del padre, que llega a desempeñar el papel de madre, papel que sólo en superficie está ausente; es interesante, desde luego, para los enfoques feministas del Dios del Evangelio. Piénsese en los comentarios sobre la mano femenina del padre del cuadro de Rembrandt. «¿Dónde estaba la madre?», pregunta un obispo de Burkina Fasso partiendo de la antropología africana. Al método narrativo le interesa el texto como ejemplo de historia interrumpida, de «suspense narrativo». En cuanto a los efectos del texto en la cultura, citemos a dos grandes escritores. Un héroe de Dostoievski cuenta:

Tropecé con una campesina con un niño de pecho. La mujer era todavía joven y la criatura tendría mes y medio. El niño le había sonreído por primera vez desde que nació. Vi que la mujer se santiguaba con gran devoción. «Por qué haces eso, muchacha?» le pregunté [...] Y ella contestó: «Al igual que una madre se regocija de la ver la primera sonrisa de su niño, Dios también se regocija cuando ve desde el cielo a un pecador que se arrodilla ante Él orando de todo corazón» [...] y ese pensamiento tan profundo, tan sutil y genuinamente religioso, ese pensamiento que expresa de una vez todo lo esencial del cristianismo, o sea, la noción de Dios como nuestro Padre y el regocijo de Dios ante un hombre, como el de un padre ante su propio hijo, es el pensamiento principal de Cristo. ¡Una simple campesina! Una madre, es verdad...

El idiota, Alianza, Madrid 1996, p. 317.

Y Péguy:

Cuando se yerra, se yerra a dúo. La falta del hombre hace errar a Dios mismo. [...] El que ama se hace dependiente del amado. [...] Cuando el buen pastor se va en busca de la oveja perdida [...] se puede decir que para encontrarla se deja guiar por ella y por sus errancias.

(Nota conjunta, Pléiade, *Prose II*, pp. 1275 y 1400).

hacerle mal y de hacerse mal a sí mismo, corre ahora al encuentro de quien ha emprendido solo el retorno. Su comportamiento es poco conveniente para un notable oriental, pero el deseo que tiene de perdonar ¡no tiene nada que ver con las conveniencias!

En cualquier caso, el texto hace que todo el acento recaiga en la ternura del padre, corporalmente expresada: «Corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente». Todo lo demás que hace a continuación es también poco «razonable»: impide que su hijo se humille cortándole la palabra, le devuelve su dignidad (el mejor traje, las sandalias), le restituye su autoridad y sus recursos económicos (el anillo), organiza la fiesta haciendo que maten el novillo reservado para los días de fiesta mayor.

La invitación a la fiesta se despliega con mayor amplitud que en las dos parábolas anteriores: «Comamos y celebremos una fiesta. [...] Y comenzaron la fiesta. [El hijo mayor] oyó la música y las danzas [...]. Convenía celebrar una fiesta y alegrarse...». También se despliega en profundidad el motivo de la fiesta. Es que el hijo no sólo estaba perdido y se le ha reencontrado, sino que «había muerto» y ha «vuelto a la vida», (vv. 24.32). Lucas ve en el pecado una muerte y, en la conversión, una resurrección, una participación en el misterio pascual.

Las palabras del hermano mayor revelan que había estado viviendo con su padre una relación de mero deber: «Hace tantos años que te sirvo, y jamás dejé de cumplir una orden tuya». Es una actitud interesada por la recompensa: «Nunca me has dado un cabrito». Se ha comentado muchas veces su agresividad para con su padre, su rechazo y menosprecio de su hermano pequeño («ese hijo tuyo», «que ha devorado tu hacienda con prostitutas»). Pero pocas veces se hace notar que su envidia *no es inteligente: el hijo mayor pierde la ocasión* de estar todavía más cerca de su padre que su hermano menor. Antes de explicarlo, podemos ver el símbolo material que subyace: según la ley de Dt 21,17, el hijo mayor poseía ya, aun estando con su padre, los dos tercios de todos los bienes; el menor sólo pudo llevarse consigo un tercio. «Todo lo mío es tuyo», dice el padre. El Deuteronomio fundamenta este derecho de mayorazgo en el hecho de que el primogénito es «primicia del vigor» del padre (Dt 21). «Tú siempre estás [has estado] conmigo», dice el padre de la parábola a su hijo mayor. En este contexto aparece cómo el hijo mayor podría estar con su padre, adherirse a él en el sentido más fuerte de la palabra, mucho más que su hermano menor, incluso en la fiesta destinada a su hermano. Porque el menor recibe sólo el amor de su padre, siendo así que el mayor podría dar a su hermano esa misma ternura, comulgar en la actitud del padre. Se convertiría, entonces, no sólo en «las primicias del vigor» genital del padre, sino en las primicias de su vigor espiritual que está haciendo revivir a su hermano.

Los amigos del pastor o las amigas de la mujer no tienen vinculación alguna con la oveja o con la moneda: su única razón para alegrase es suamistad con el propietario. Pero la vida personal del hermano mayor, la riqueza de su identidad, de sus relaciones, podrían acrecentarse con la vuelta del menor.

Es así como el mismo Jesús participa en el amor de Dios a los pecadores y se alegra profundamente de ser el testigo y el instrumento de la acogida o de la búsqueda que el Padre dispensa a los «perdidos». Los rigoristas cristianos de los tiempos de Lucas, lo mismo que los escribas de los tiempos de Jesús, no comprenden que Dios desee encontrar en ellos a unos hijos a la vez justos y misericordiosos, como Jesús. «Sed compasivos como vuestro Padre es compasivo» (Lc 6,36). Así «seréis hijos del Altísimo, porque él es bueno con los desagradecidos y los perversos» (Lc 6,35).

La parábola del hijo pródigo no nos dice si el hijo pequeño vivió un auténtico arrepentimiento después de la festiva acogida que le hizo su padre. Pero Lucas nos presenta, en otro lugar, un personaje lleno de un amor arrepentido: la pecadora anónima, que la tradición confundió con María de Magdala (Lc 7,36-50 [*véase* p. 112]). Esta mujer da muestras de mucho amor porque se sabe ya agraciada con el perdón de Dios. Por el contrario, «a quien poco se le perdona, poco amor muestra» (7,47). Ya el canto de Zacarías decía que el pueblo del Señor tendría «conocimiento de la salvación mediante el perdón de sus pecados» (Lc 1,77). Por eso, los discursos misioneros de los Hechos terminan, por lo general, con una llamada a la conversión (Hch 2,38; 13,18).

Lucas nos muestra que este ofrecimiento gratuito del perdón sigue teniendo vigencia hasta el último momento de la existencia terrena de cada persona. Así sucedió con el buen ladrón crucificado al lado de Jesús:

Uno de los malhechores colgados le insultaba: «¿No eres tú el Cristo? Pues ¡sálvate a ti y a nosotros!». Pero el otro le increpó: «¿Es que no temes a Dios, tú que sufres la misma condena? Y nosotros con razón, porque nos lo hemos merecido con nuestros hechos; en cambio éste nada malo ha hecho». Y decía: «Jesús, acuérdate de mí cuando vengas con tu Reino». Jesús le dijo: «Te aseguro que hoy estarás conmigo en el Paraíso» (Lc 23,39-43).

Como sucede en la parábola del hijo pródigo, también este diálogo es escandaloso para los rigoristas: ¡Vaya gracia! ¿Toda una vida de esfuerzos para guardar los mandamientos de Dios no vale más que un arrepentimiento tardío e incluso a última hora? En los países del Sur se puede oír a predicadores (venidos de países del Norte para invitar a las gentes a convertirse –o a cambiar de Iglesia– antes

del fin del mundo) que proclaman por las calles: «¡El infierno está lleno de creyentes que han creído demasiado tarde!». Quizás... quién sabe... ¡Pero a mí nadiepuede impedirme pensar que es difícil llegar a creer con mayor retraso que el ladrón del evangelio!

Quizá los dos compañeros de suplicio de Jesús eran dos resistentes frente a la ocupación romana. Pero Lucas les tiene por malhechores. Uno de ellos confiesa: «Y nosotros con razón, porque nos lo hemos merecido con nuestros hechos» (Lc 23,41). Esta frase expresa un movimiento de arrepentimiento. El malhechor añade un reconocimiento de la inocencia de Jesús, una fe en su mesianismo «cuando vengas con tu Reino» y un amor lleno de confianza, que se expresa cuando le llama, nada más, «Jesús», sin añadir título alguno. Estamos ante otra persona «perdida», como la pecadora anónima, como el hijo pródigo, como Zaqueo... Y resuena allí, en el espacio que media entre dos cruces, el mismo «hoy» que llenó un día la casa de Zaqueo: hoy la Salvación, hoy el árbol de la vida del paraíso, hoy el Reino para el malhechor, pues hoy estará con Jesús. Ha sido «reencontrado».

Para quienes en su «hoy» no pueden reconocer la salvación ni oír la Buena Noticia del perdón, el evangelio de Lucas tiene en reserva, más allá de toda la historia de los seres humanos, otra palabra de Jesús: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34).

Y. S.

10
JUAN Y EL MEDIO JOÁNICO

LA tradición cristiana atribuye al apóstol Juan, hijo del Zebedeo, una serie de escritos del Nuevo Testamento que constituyen un grupo particular: los escritos joánicos. Son éstos: el evangelio según san Juan, las tres cartas de Juan, el Apocalipsis. Un parentesco les une. Diferencias les distinguen. Se considera generalmente que el evangelio y las cartas forman un mismo conjunto redaccional, mientras que el Apocalipsis representa otra clase de escritos joánicos.

De esta familia de escritos nos vamos a ocupar en este capítulo. Los primeros apartados tratarán del conjunto del evangelio y de las tres cartas. Luego, en un último a parte, nos ocuparemos del Apocalipsis.

10.1. JUAN: AUTOR, DESTINATARIOS, PERSPECTIVAS

A finales del siglo II o muy al comienzo del III, Clemente de Alejandría decía que «Juan, finalmente, reconociendo que la naturaleza humana de Jesús ya había sido el tema de la presentación de los tres primeros evangelios, impulsado por sus discípulos e inspirado por el Espíritu Santo, había redactado un evangelio espiritual» (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI, 14,7). Esta presentación programática del evangelio* de Juan es interesante desde varios puntos de vista.

Subraya, en efecto, una relación de continuidad y de discontinuidad entre los tres primeros evangelio y el de Juan. Inscribe al cuarto evangelio en la sucesión de los Sinópticos, cuya existencia y difusión implica, y se presenta como su complemento necesario; pero esta constatación supone un juicio contrastado.

PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS

Desde cierto punto de vista, el relato que hacen los evangelios Sinópticos de la obra y de la persona de Jesús es suficiente y no necesita ninguna otra obra suplementaria: ofrecen todo el material necesario para el conocimiento de la historia y del destino terreno de Jesús. Desde otro punto de vista, su presentación es unilateral y deficitaria: en efecto, sólo vieron y contaron la naturaleza humana de Jesús, es decir, lo que de ella se puede percibir considerándola «desde abajo», según la concepción corriente de un mundo en dos dimensiones. La redacción de Juan se muestra, entonces, como indispen-

sable para permitir una comprensión real. En efecto, captar el sentido verdadero del envío del Hijo único de Dios y de la encarnación* del Logos* divino en el mundo exige una visión en tres dimensiones que alcance a distinguir lo que es «de arriba» de lo que es «de abajo». Pues bien, esto sólo es posible a partir de un tercer espacio: la singularidad fundante que constituye el acontecimiento de la revelación del Hijo de Dios bajado del cielo, que realiza la distinción entre lo que hay «en el mundo» y lo que es «del mundo».

En Juan el primer capítulo de las apariciones del Resucitado termina así: «Jesús realizó en presencia de los discípulos otros muchos signos que no están escritos en este libro. Éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,30-31). Al escribir esto, el Evangelista entiende que la existencia humana pertenece a la oscuridad y a la muerte mientras no esté enraizada en la revelación de la verdad y de la luz que el Hijo introduce en el mundo.

Juan, libro de la revelación de Dios

El tema del libro es, por tanto, la revelación hecha por sí mismo del Salvador bajado del cielo antes de que allí volviera a ascender por su muerte y resurrección, interpretadas como su elevación y su vuelta al Padre. El objetivo de su envío al mundo es atraer hacia sí e introducir en la comunión del Padre y del Hijo a todos los seres humanos que el Padre le ha entregado (Jn 12,32).

Esta revelación determina la forma del libro, de suerte que se puede decir que su estructura, lo mismo que su contenido, consisten en la revelación que hace de sí mismo el Salvador descendido del cielo y ascendido al Padre. La primera parte está consagrada a su envío al mundo, la segunda a su retorno al Padre:

Jn 1–12: La encarnación como descenso del Hijo de Dios al mundo.
La encarnación de la palabra de Dios.
La revelación del Padre y del Hijo en el mundo.
La oposición del mundo.

Jn 13–21: El retorno del Hijo de Dios al Padre
La instrucción de los discípulos, que siguen en la tierra.
La revelación y la glorificación del Hijo por su retorno al Padre.

En estas dos partes, el evangelio según Juan presenta una doble revelación. Por una parte, la persona histórica de un ser humano, Jesús de Nazaret, es revelada como la persona del Hijo y Salvador escatológico que Dios ha enviado al mundo para salvar a la huma-

nidad. Por otra parte, se manifiesta la incredulidad que viene a luz ante la revelación del Hijo. Esta revelación de la incredulidad lleva el nombre de «juicio», de suerte que el libro se presenta como

Jn 1–12: El descenso del Hijo de Dios
como juicio del mundo.

Jn 13–21: El retorno del Hijo de Dios
como juicio del mundo.

La conclusión de la primera vertiente del libro (Jn 12,44-50) resume el resultado de la revelación pública del Hijo de Dios en el mundo, mientras que el prólogo al lavatorio de los pies (Jn 13,1-3) anuncia los discursos de despedida a los discípulos, la elevación en la cruz y el retorno al Padre.

Juan, libro de la actualización y presencialización de la revelación

Por la estructura de su forma y de su contenido, Juan no se integra en el género de relato biográfico, sino en el género didáctico de los libros de revelación. Se explican, así, los saltos y las fallas del relato. Se constata que el autor del evangelio según Juan, o los diferentes autores que trabajaron en él y se fueron sucediendo, no pretendieron dar al libro la forma de una historia continuada. Se deduce de esto que la coherencia literaria de la obra hay que buscarla en otra parte. La forma del texto está mucho más determinada por una tarea de interpretación: la tradición que conduce el hilo del libro se ha esforzado continuamente en actualizar el sentido de la verdad revelada que quería transmitir.

REFERENCIA

UN JUEGO DE REACTIVACIONES ACTUALIZADORAS

La coherencia, la continuidad y la unidad de Juan no residen en la continuidad narrativa de su relato, sino en la lógica de una tradición (entrega) de revelación que se desarrolla en una sucesión de explicitaciones y actualizaciones:

– El prólogo (1,1-18) es un resumen programático y una pre-interpretación del conjunto del libro.

– El fragmento de discurso introducido después del último encuentro de Jesús y Juan el Bautista (Jn 3,31-36) es una relectura o una reinterpretación del diálogo con Nicodemo (Jn 3,1-30), incluso del conjunto del relato desde que entra en escena Juan el Bautista (Jn 1,19–3,30).

– El segundo discurso de despedida (Jn 15,1–16,33) es una relectura y una actualización del primer discurso de despedida (Jn 13,1–14,31).

– La oración llamada sacerdotal (Jn 17,1-26) es una relectura y una reinterpretación de los dos primeros discursos de despedida (Jn 13,1–16,33).

– Los segundos relatos de aparición del Resucitado (Jn 21,1-23) constituyen un nuevo desarrollo de los primeros relatos de aparición (Jn 20,1-29).

– Finalmente, el segundo cierre del libro (Jn 21,24-25) es una reactivación del primero (Jn 20,30-31).

Juan, libro de revelación de la comunión con el Padre y el Hijo

El contenido y la forma de Juan se corresponden con las convicciones de las comunidades y de los cristianos del ámbito joánico. Los discípulos que han creído forman la comunidad del Salvador en la tierra y viven en la unidad del Padre y del Hijo. Constituyen, por eso, la figura ejemplar de todos los que serán creyentes a lo largo de todos los tiempos (Jn 20,29) Ya no pertenecen a este mundo, sino que son «re-nacidos de lo alto» (Jn 3,3.5)

Son «re-nacidos de lo alto» porque Dios ha enviado a su Hijo al mundo para que todo el que crea en él no muera, sino que tenga vida eterna (Jn 3,16). El Hijo de Dios bajado del cielo da a todos y cada uno de los seres humanos la posibilidad de esa vida, porque a todos llama a creer. De esa forma, sitúa a cada uno ante una decisión que le constituye como sujeto personal.

Los que creen siguen viviendo «en este mundo» o «en el mundo», pero ya no son «del mundo» o «de este mundo». La existencia

REFERENCIA

EL ENIGMA DEL DISCÍPULO AMADO

El discípulo amado y Jesús

La primera presentación que de él hace el texto de Juan evidencia ya el papel particular del discípulo amado: es, por una parte, el discípulo al que Jesús «amaba». Los únicos otros personajes de los que Juan dice que Jesús los amaba son Marta, su hermana y Lázaro (Jn 11,5, cf. Jn 11,11: «nuestro amigo Lázaro» y Jn 11,36: Ved cuánto le amaba. Nótese de paso que el empleo del verbo «amar» referido al hermano y a las dos hermanas quita cualquier fundamento a las relaciones homosexuales, que en alguna ocasión se han sospechado, entre Jesús y su discípulo. Por otra parte, el discípulo amado está en el seno de Jesús (Jn 13,23), lo mismo que el Hijo único de Dios estaba en el seno del Padre (Jn 1,18). Se le muestra así como el intérprete autorizado y el revelador del Hijo, lo mismo que el Hijo es el revelador e intérprete del Padre.

Este papel particular lo expresa el hecho de que el discípulo amado, siguiera, quizá, a Jesús en su proceso (Jn 18,15-16) y en todo caso sí estuvo presente al pie de la cruz (Jn 19,26-27). Jesús hizo de él su representante (se convirtió en el «hijo», Jn 19, 26), y es el primero que llegó al sepulcro vacío. Fue así el primero que vio y creyó, sin ayuda de la Escritura (Jn 20,2-10).

El discípulo amado es la figura ejemplar de la fe. Nunca es víctima de malentendidos. Se mantiene fiel en los tres momentos esenciales de la Pasión, de la muerte y de la Resurrección de Jesús. Por la elección particular debida al amor de Jesús, es también el mediador entre Jesús y los Doce (Jn 13,25-27; 21,2-8) y el testigo autorizado (Jn 21,14). Su actitud está orientada hacia el porvenir: su fe y su comprensión ejemplares confieren autoridad a su testimonio en el tiempo que sigue a la marcha de Jesús. El Evangelista se declara enraizado en su testimonio que procede de la comunión inmediata con Jesús. Testigo del conjunto de los acontecimientos fundantes, puede comunicar y transmitir una interpretación perfecta de todos ellos.

El discípulo amado y Pedro

Sistemáticamente, las dos figuras, la del discípulo amado y la de Pedro, aparecen en escena juntas. Pedro depende del discípulo amado para comprender a Jesús (Jn 13,25-27), para seguirlo (Jn 18,15-16) y para reconocerlo (Jn 21,2-8). A la vez, am-

cristiana sigue teniendo su lugar de presencia en la tierra, pero sus raíces están en el amor del Padre al Hijo, en el amor del Hijo a los discípulos que ha elegido y en el amor mutuo de los seres nuevos que de ahí brotan (Jn 15,1-17).

Estas raíces nuevas, plantadas en el cielo, confieren a todos los creyentes una nueva identidad que les distingue del «mundo» o de «este mundo» (Jn 15,18–16,15). Esta nueva identidad presenta dos aspectos contrarios. Por una parte, suscita el odio del mundo que reconoce que los discípulos del Salvador ya no le pertenecen, sino que en adelante forman parte del mundo divino de la luz y de la verdad (Jn 15,18–16,4a). Por otra parte, la nueva existencia dada a los creyentes es la vida eterna o, simplemente, «la vida». Participa de la comunión ya presente con el Padre y con el Hijo que ha dado su vida por los que ama (Jn 15,9-17). De este modo, se alimenta de la espe-

El enigma del discípulo amado

bas figuras aparecen en contraste la una con la otra: Pedro niega a Jesús, mientras que el discípulo amado está presente al pie de la cruz (Jn 19,26-27). El discípulo amado vio y creyó, aunque Pedro entrara antes que él al sepulcro (Jn 20,2-10). El discípulo amado parece ser la figura ideal de la fe joánica*, mientras que Pedro representaría, más bien, la realidad empírica de la fe del lector. Sin embargo, el cuarto evangelio no contiene polémica alguna anti-petrina*: nunca de pone en cuestión el papel particular de Pedro en los relatos de Pascua y en los comienzos del cristianismo. Lo único que hace Juan es relativizar su papel oponiéndole una segunda autoridad legítima.

Los dos personajes podrían parecer complementarios: Pedro sería el mascarón de proa de la institución eclesiástica, mientras que el discípulo amado jugaría un papel más teológico. La intención del texto de Juan sería conducir a sus lectores a una mejor comprensión de Jesús que la que aportan los evangelios sinópticos. En esta perspectiva, Pedro y el discípulo amado simbolizan dos grados de comprensión de la revelación, presentes por un lado en las Iglesias apostólicas y, por otro, en las Iglesias joánicas. Pero la tendencia se modifica: la argumentación prosigue, en el cap. 21, afirmando la especificidad de la tradición del discípulo amado, reconociendo desde luego la autenticidad de la fe de las Iglesias apostólicas simbolizadas por la figura de Pedro.

El discípulo amado y Juan

El diálogo entre Jesús y Pedro del cap. 21 presupone la muerte del discípulo amado. Así que éste no puede haber sido el redactor del conjunto del evangelio. Sin embargo, el texto del evangelio tal y como está ahora invoca su testimonio como testimonio de la autoridad fundante del movimiento joánico y de la tradición de revelación puesta en forma en este libro. Es el iniciador de una interpretación original de la persona y de la obra de Jesús. Reagrupó en torno a él a alumnos que prosiguieron su trabajo, como lo muestra el procedimiento de las relecturas sucesivas cuyo resultado es el evangelio. Fundó así una escuela teológica que constituyó el centro de las Iglesias joánicas y se convirtió, al final del evangelio (Jn 21,24), en el garante de la obra colectiva que él había inspirado.

ranza de una comunión futura y perfecta en el cielo (Jn 14,1-4; 16,16-27).

A pesar de las particularidades del lenguaje y de las representaciones que pone en juego, esta interpretación del cristianismo implica una continuidad esencial con la predicación, la actuación y la vida del Jesús histórico. La convivialidad del Reino vivida por Jesús sigue siendo también el acontecimiento mediante el cual cada ser humano es amado y recreado, como un ser nuevo plenamente reconocido como sujeto personal.

AUTOR, LUGAR Y FECHA DE LA REDACCIÓN DE JUAN

En la segunda mitad del siglo II, el cuarto evangelio era conocido y difundido bajo el título de evangelio según san Juan. La atestación más antigua de la atribución de este evangelio a Juan es, sin duda, el título que aparecía en el rollo utilizado como modelo por el copista

REFERENCIA

LOS JUDÍOS EN EL CUARTO EVANGELIO

Cuadro general
Lo más frecuente es que Juan presente al judaísmo con la expresión general «los judíos» (70 veces en el evangelio). Esta manera de hablar no es la misma que usaban los judíos para definirse a ellos mismos, sino la que utilizaban los no judíos para designarles. Por tanto, Juan adopta en su lenguaje el punto de vista de una sociedad pagana* en la que los judíos constituían un círculo reconocible. Luego, aparecen en el texto los fariseos* como sus jefes incontestados, hasta tal punto que el judaísmo* de Juan parece a veces confundirse son ellos. Esta configuración corresponde a la de la sinagoga* tal y como se reestructuró después de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70. Finalmente, con excepción de Jn 1,19, los partidos del judaísmo palestino antes de la caída del Templo no desempeñan ningún papel en la narración.

La excomunión de los cristianos fuera de la sinagoga
Según Jn 9,22, 12,42 y 16,2, todo el que confiese a Cristo está amenazado de ser excluido de la sinagoga. Los discípulos y testigos del cristianismo joánico corren incluso peligro de muerte, probablemente por lapidación (cf. Jn 8,59; 10,31.39), como maestros heréticos. Estas dos medidas diferentes, (la primera afectaba al conjunto de los círculos joánicos, la segunda sólo a las elites), presuponen un marco histórico que se corresponde con el que existía en los comienzos del judaísmo rabínico.

La expresión «excluido de la sinagoga», que nuestro texto utiliza tres veces (Jn 9,22; 12,42 y 16,2), hasta ahora sólo se la ha encontrado en Juan. Por lo general, esta medida se interpreta como eco natural a la añadidura, hecha por la academia de Yabné, de la duodécima bendición en la oración de las Dieciocho Bendiciones. [*véase* el documento de la p. 304].

De hecho, esta duodécima bendición no tiene en perspectiva a los cristianos, sino más bien, después de la guerra judía, a los colaboradores pro-romanos y a las tendencias helenistas dentro del mismo judaísmo. Si los miembros de los círculos joánicos estaban amenazados por estas medidas es señal de que todavía pertenecían a las sinagogas y se les identificaba con movimientos centrífugos peligrosos para el mantenimiento de la identidad judía.

de uno de los más antiguos papiros que se conservan (P66, de los años 200). De la misma época data la identificación del discípulo amado con el discípulo Juan, hermano de Santiago e hijo del Zebedeo (Ireneo, Clemente de Alejandría), así como el establecimiento de la vinculación entre la redacción de Juan y las tradiciones joánicas de Éfeso.

La cuestión del autor

Como libro de la revelación, Juan se apoya en una triple autoridad:

– La primera autoridad es la del Espíritu Paráclito* que garantiza la verdad de la memoria de los discípulos (Jn 14,15-17.25-26; 15,26-27; 16,7-15).

– La segunda autoridad es la de una tradición de revelación que aparece en el cuerpo del evangelio y en su conclusión final. Esta tradición la transmite un grupo que habla en clave de «nosotros» y cuyo autor (que toma explícitamente la palabra en clave de «yo» en Jn 21,24-25) se presenta como su portavoz. Este grupo desempeña una doble función: es representativo de la fe de los que han llegado a creer y confiesan a Jesús como la palabra de Dios hecha carne (Jn 1,14.16); es, también, el garante de la tradición de revelación joánica (Jn 21,24) y representa al Revelador en persona que habla por su boca (Jn 3,11-12; 4,22; 9,4).

– La tercera instancia de autoridad es la figura enigmática del discípulo amado. El autor de los últimos versículos del evangelio (Jn 21,24-25) le presenta en primer lugar como el testigo bajo cuya responsabilidad se ha escrito el libro. El grupo «nosotros» sabe y atestigua, mediante la pluma de su representante, que el testimonio del discípulo amado es verdadero. Le presenta, luego, como el redactor de lo que precede, es decir probablemente del cuerpo del evangelio incluido el cap. 21: «Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha escrito» (Jn 21,24). Esta última declaración sorprende en la medida en que los dos versículos precedentes (21,22-23) parecen presuponer la muerte inesperada del discípulo amado.

Es evidente que estas tres autoridades se refuerzan mutuamente: por una parte el grupo «nosotros» es la autoridad que invoca inmediatamente el último redactor del libro; por otra parte, este grupo, cuya voz reaparece en la Primera carta (1 Jn 1,1-5; 4,6.14) se apoya en el testimonio del discípulo amado y atestigua su validez.

Destinatarios, fecha y lugar de composición y de publicación de Juan

Los indicadores que permiten localizar el lugar de redacción de Juan son pobres. El parentesco formal de los diálogos y de los discursos joánicos, primero con el Evangelio de Tomás y, luego, con los diálogos gnósticos* del Salvador, abogan por un origen en Siria (¿Antio-

quía?). Porel contrario, las similitudes que hacen los Padres entre el cuarto evangelio y las tradiciones vinculadas a Juan, hijo del Zebedeo, suponen un vínculo entre la redacción joánica y Asia (Éfeso). La hipótesis más plausible es la de un desplazamiento de la escuela joánica de Siria a Asia.

Dos argumentos fuertes permiten una datación aproximativa de la composición de los capítulos 1 al 20 que constituyen el cuerpo del evangelio: la imagen que transmiten del judaísmo y la excomunión de los cristianos joánicos fuera de la sinagoga.

La idea que sostiene que el evangelio según Juan sería un escrito misionero ha sido abandonada. Los destinatarios de su libro de revelación son cristianos: el propósito que persigue el Evangelista es fortalecer su fe y conducirles a que tengan una mejor comprensión de ella. Partiendo de ahí, y si los destinatarios son cristianos, ¿a qué comunidades se dirige Juan? ¿Al conjunto de la cristiandad o a una elite que formarían las comunidades joánicas? La respuesta a esta pregunta sigue abierta.

Sea de ello lo que fuere, el cuarto evangelio da una idea precisa del tipo de cristianismo en el que está enraizado: el núcleo de círculos joánicos y de su escuela se desarrolló pacíficamente en el interior de la sinagoga hasta que los fariseos tomaron de su mano el judaísmo. Así pues, ese cristianismo lo constituían esencialmente judíos helenizados (Jn 12,20-36) que creyeron en el Hijo de Dios bajado del cielo, que fundaron su propia escuela teológica cristiana, pero que por su propia voluntad no abandonaron el medio judío.

La situación cambió en un pasado todavía cercano al tiempo de la predicación evangélica. Experimentaron la ruptura como dolorosa, y Juan se esfuerza por curar las heridas. Éstas provenían:

- del recuerdo de los conflictos con los nuevos maestros de la sinagoga;
- de las relaciones nada seguras, y desde el punto de vista joánico (Jn 15,18–16,15) esencialmente conflictivas con el mundo;
- de los fenómenos de erosión existentes dentro del mismo círculo de los discípulos (Jn 6,60-71).

Juan recuerda a los creyentes que han permanecido fieles que son la comunidad del Padre del cielo y de su Enviado al mundo, porque ellos han oído y comprendido la palabra del Salvador. El Padre les ha confiado al Hijo bajado del cielo y vuelto a él para prepararles un lugar en las numerosas moradas que tiene la casa del Padre (Jn 6,37.44.65; 14,1-4; 17, 6.8).

F. V.

10.2.
JUAN, UN EVANGELIO PARA TIEMPOS DE CRISIS

LA belleza de las meditaciones joánicas* puede producir al lector la impresión de que se trata, sobre todo, de un evangelio* espiritual. «Juan, el evangelio espiritual», suele decirse. Sin embargo, su contenido no es precisamente un mar en calma. Las dificultades por las que pasó la Iglesia* al final del primer siglo son perceptibles en el texto. Podemos hablar de una verdadera crisis.

LA RUPTURA CON EL JUDAÍSMO

Recordemos los hechos tal y como el mismo texto de Juan nos permite reconstruirlos. Todos los que confesaban a Jesús como el Cristo se encontraron bajo la amenaza de ser excomulgados de la sinagoga*. Los doctores de la comunidad joánica corrieron incluso el peligro de ser perseguidos y lapidados como heréticos.

Las dos medidas eran muy distintas tanto respecto a las personas a que se orientaban como respecto a sus implicaciones teológicas y sus efectos:

– La amenaza de excomunión (Jn 9,22; 12,42; 16, 2a) afectaba a todos los cristianos que confesaran* su fe. Semejante amenaza era fruto de las consecuencias de la guerra judía. Los fieles de la tradición joánica eran considerados como judíos helenizados, internacionalistas y quizás pro-romanos, es decir como renegados que traicionaban la identidad judía y amenazaban la cohesión y la supervivencia del judaísmo*. En consecuencia, ya no había sitio para ellos en las sinagogas.

– La amenaza de muerte para los jefes de la escuela joánica (Jn 16,2b) procedía de otra lógica. No se ponía en tela de juicio su pertenencia a la sinagoga. Se les reconocía incluso como maestros del judaísmo, y eso mismo era lo que les creaba la dificultad, pero a la

inversa que a los otros cristianos. En tanto que maestros, sólo podían ser juzgados en cuanto maestros de herejía. Su error consistía en no seguir la enseñanza de los rabinos* ni las decisiones de sus academias. Corrían, por tanto, el peligro de ser lapidados porque, también ellos, con sus enseñanza, amenazaban la cohesión y la identidad judías.

El presupuesto de semejantes medidas era el hecho de que los círculos joánicos se encontraban todavía, en el tiempo en que se tomaron esas medidas, bajo jurisdicción sinagogal. Por tanto, la escuela joánica se desarrolló, hasta los años 70, dentro de las sinagogas, y Juan no conserva huellas de conflictos anteriores a los que desencadenó el apoderamiento del judaísmo por los fariseos*.

Confrontado a esta situación, Juan no contesta, sin embargo, la elección* de Israel: los judíos forman parte de los destinatarios de la promesa. A ellos, en primer lugar, ha sido enviada la palabra hecha carne («Vino a los suyos, y los suyos no la recibieron»; Jn 1,11). La tradición joánica sabe que la singularidad de la revelación del Hijo de Dios se desarrolló en la historia de Israel, a la que ella misma siempre ha tenido conciencia de pertenecer, y la sigue teniendo («nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos»; Jn 4,42).

Sin embargo, en el espacio de tres dimensiones que pone de manifiesto la revelación del Hijo bajado del cielo, los judíos forman parte del mundo. Es verdad que la historia de Israel y el texto del Antiguo Testamento son testimonios que avalan la revelación de Dios en el envío de su Hijo. Pero no por eso constituyen una historia de salvación. Abrahán (8,21-59), Jacob (Jn 4,4-42), Moisés (Jn 1,18; 5,31-47), el don del maná en el desierto (Jn 6,1-58), el Templo (Jn 2,13-22) forman parte integrante de la historia del mundo a la que ha descendido el Hijo de Dios del cielo, pero hay que leerlos como signos terrenos de la revelación divina. Además, la expresión «los judíos» se convierte en el equivalente teológico del concepto «mundo». Como el mundo, los judíos son los destinatarios del amor del Padre y del envío portador de salvación del Hijo. Como el mundo, los judíos se dividen frente a la paradoja de la revelación de la palabra hecha carne (Jn 10,19-21; 11,45-46). Unos «creen» (Jn 2,23; 8,30, etc.), mientras que otros se escandalizan (Jn 5,1-47; 6,41-58, etc.). De esta forma, los judíos, lo mismo que el mundo, que al principio son los destinatarios de la revelación, se convierten, al irse desarrollando el drama, en la figura de sus adversarios.

La razón de la incredulidad de los judíos reside precisamente en su pertenencia al «mundo». Son de abajo, mientras que Jesús es de arriba; pues el acontecimiento de la encarnación*, es decir la proximidad inmediata de Dios en el mundo, manifiesta la distancia infinita que separa a Dios del hombre y del «mundo». La posibilidad de

la fe no pertenece a las capacidades humanas: nadie puede creer si el Padre que ha enviado a su Hijo al mundo no le atrae (Jn 6,44) y no le pone en manos del Salvador (Jn 6,37.65).

EL CONFLICTO CON EL MUNDO

La expresión «los judíos» está completamente ausente de los discursos de despedida. Esta ausencia llama más la atención si tenemos en cuenta que las medidas de exclusión de la sinagoga y la condena de los doctores heréticos forman parte de esa época marcada por la marcha del Hijo, por su ausencia y por la soledad de los discípulos que quedan en el mundo (que es el tema de las conversaciones de los capítulos 13–17).

Así pues, al pasar de la revelación pública (Jn 1–12) a los discursos de despedida (Jn 13–17), Juan reemplaza el tema de la hostilidad de los «judíos» contra Jesús por el tema del «odio del mundo» cuyas víctimas son ahora los discípulos.

Dos modelos de interpretación son posibles. Primer modelo: las exclusiones de la sinagoga y los procesos contra los dirigentes de los círculos joánicos son cosas que pertenecen ya al pasado y, entonces, el odio del mundo evoca las nuevas dificultades que las comunidades del discípulo amado encuentran en el mundo. Recientes investigaciones históricas han mostrado que la evocación que hace Eusebio de persecuciones organizadas contra los cristianos por el emperador Domiciano proceden de una amplificación hagiográfica. Entonces, se piensa, más bien, en la inseguridad, en las denuncias, en la hostilidad popular y en los linchamientos que en todos los tiempos amenazaron a las Iglesias y a sus miembros en el imperio pagano. Los cristianos del cuarto evangelio, víctimas ya de la reestructuración farisea del judaísmo, se habrían convertido también en presa fácil de la antipatía, e incluso de la hostilidad pagana*.

Segundo modelo: el odio del mundo es una generalización en el marco de la reflexión teológica sobre el rechazo de los judíos. Lo que manifiestan las medidas tomadas por la sinagoga es a todas luces el odio del mundo contra una comunidad que ha dejado de pertenecerle.

La reflexión teológica que Juan realiza a partir de esta situación de hecho conjuga tres temas (Jn 15,18–16,15):

– El destino de los discípulos va a la par con el de su Maestro (Jn 15,18-20): de la misma forma, y porque el mundo no recibió la revelación del Hijo, de esa misma forma y por el mismo motivo, adiará ahora a sus discípulos.

– Determinadas pertenencias son incompatibles (Jn 15,21-25): el mundo ama lo que le pertenece. Ahora bien, Jesús confirió a sus

discípulos una identidad y un origen que no son de este mundo, y en consecuencia el mundo los rechaza como a cuerpos extraños. Lo semejante atrae a lo semejante. La consecuencia inmediata es que el mundo, que rechazó a Dios y la singularidad de su revelación contenida en el envío de su Hijo, no puede dejar de rechazar a los que, al creer en Jesús, han entrado en la comunión del Padre y del Hijo. El odio del mundo se convierte, entonces, en el síntoma y la verificación de la pertenencia de los creyentes al mundo celeste.

– El Paráclito* es enviado y actúa (Jn 15,26–16,15). Por un lado, actualiza la presencia de Jesús en medio de sus discípulos y les conduce hacia la verdad completa, es decir a la plena comunión con el Padre que les ha revelado el Hijo (Jn 15,26–16,6 y 16,12-15). Por otro lado, pone de manifiesto, a través de los discípulos, el pecado (es decir la increencia), la injusticia y la pertenencia de este mundo a las tinieblas de la incredulidad y, en consecuencia, a la perdición.

EROSIÓN Y DIVISIONES DENTRO DE LA COMUNIDAD

En bastantes momentos, tanto el evangelio según Juan como las cartas joánicas presentan las divisiones existentes dentro del círculo joánico:

– En Jn 6,60-71, un buen número de discípulos se escandalizan de las palabras de Jesús (Jn 6,60) y le abandonan (Jn 6,66).
– En 1 Jn 2,18-19, algunos que formaban parte de la comunidad joánica se han marchado del grupo representado por el autor, y constituyen una amenaza en la medida en que podrían tentar a los otros a seguirles.
– En 2 Jn 7-11, el Anciano manda a la comunidad destinataria de la carta que no reciba a los representantes de esas personas.
– En 3 Jn 9-11, el Anciano constata que ha perdido la partida: la Iglesia está ahora bajo el control de Diótrefes, su adversario, y ya sólo cuenta con la ayuda de unos pocos «amigos» (3 Jn 15), entre ellos Gayo (3 Jn 1-18) y Demetrio (3 Jn 12).

Lo que estaba en juego

Es difícil reconstruir qué estaba en juego en el conflicto y la identidad de las partes implicadas. Según el autor de la primera carta de Juan y según el Anciano que firma la segunda, los disidentes han abandonado la confesión de fe joánica tal y como está resumida en 1 Jn 2,22 («Jesús es el Cristo»), en 1 Jn 4,2 («Jesucristo venido en carne»), en 1 Jn 5,5 («Jesús es el Hijo de Dios») y en 2 Jn 7 («Jesucristo venido en carne mortal»). Pero, ¿quiénes son esos disidentes y en qué han abandonado el credo joánico?

La situación es la misma en el evangelio según Juan, en la primera y en la segunda cartas. La historia de las comunidades joánicas está dominada por el conflicto con la sinagoga farisea y con los «anticristos», es decir, con aquellos que rechazan confesar al Cristo joánico. Se trata sin duda de antiguos cristianos que, convertidos en apóstatas, al vuelto a la sinagoga.

Los escritos joánicos, evangelio y cartas, atestiguan un proceso de desmembración del movimiento joánico del que se han ido los «anticristos», es decir los que han dejado de reconocer su identidad en la confesión de fe que es propia de esta escuela (Jn 1,14). El evangelio según Juan intenta fortalecer la unidad de las comunidades joánicas después de una primera crisis. La primera carta se esfuerza por devolver autoridad a Juan tras una segunda crisis; finalmente, las cartas segunda y tercera atestiguan la desaparición de la escuela joánica como movimiento.

La insistencia que se hace en la «carne» indica la razón por la que los «anticristos» han abandonado la comunidad joánica: rechazan creer en la encarnación, porque tienen una concepción pregnóstica del cristianismo. Por tanto, la lucha del evangelio según Juan y de las cartas es el buen combate de la fe ortodoxa contra la herejía.

El acento que se pone sobre el conocimiento compartido desde el comienzo por los autores y los destinatarios (1 Jn 1,5; 2,7, etc.), sobre el patrimonio propio de la tradición de revelación joánica, sobre la confesión de fe que sirve de referencia identitaria a la escuela, dejarían entrever, más bien, lo contrario. El efecto que tendrían el evangelio según Juan y las cartas sería defender la unidad de un cristianismo pregnóstico contra su asimilación en un cristianismo mayoritario y común.

Explicación: necesidad teológica de la predestinación

Sea cual fuere la reconstrucción histórica que se emprenda, la explicación que el evangelio según Juan y las cartas dan de esa desmembración traduce una continuidad de pensamiento. Si los disidentes han abandonado la unidad del movimiento joánico, es porque no formaban parte de él (1 Jn 2,19) y, si no formaban parte de él, es porque nadie puede ir al Salvador joánico por otros caminos que no sean el don del Padre (Jn 6,65). El motivo de la predestinación sirve, pues, de explicación teológica de la fidelidad o de la apostasía: quienes son de arriba lo son porque el Padre los ha atraído hacia el Hijo, y los que se van lo hacen porque son de abajo y del mundo.

Esta explicación podría parecer como una racionalización del fracaso y una estrategia de inmunización. Ahora bien, conviene subrayar su coherencia con el mensaje central del cristianismo joá-

nico: Dios ha enviado a su Hijo al mundo para dar su vida a todo el que crea en él, es decir a todo el que acepte comprender y realizar su existencia a partir de la encarnación como revelación de la verdad en la historia. La llamada a creer plantea la cuestión de la posibilidad misma del creer. Creer no le es posible a la humanidad ni al mundo de los hombres, porque los seres humanos sólo pueden captar un mundo de dos dimensiones, de ahí el malentendido de la revelación divina. El paso de la muerte a la vida tiene necesidad, por tanto, de un re-nacimiento (Jn 3,3.5), es decir de una transformación que no se puede obtener a partir de nada de lo que hay en el mundo, sino sólo a partir de la posibilidad que ofrece el Padre.

Las afirmaciones según las cuales sólo puede creer aquel a quien el Padre atrae, expresan, por tanto, el hecho de que la fe sólo puede comprenderse como un don de Dios. Así, una persona sólo puede creer si reconoce y confiesa no poder creer y, en consecuencia, se pone confiadamente en manos de la palabra creadora que se ha hecho carne. Llamar a creer es lo mismo que decir que creer no puede ser una actuación de la libertad humana, sino que constituye un don de Dios.

La estrategia unitaria: el mandamiento joánico del amor mutuo

Frente a los riesgos repetidos de hundimiento de los círculos joánicos, el evangelio y las cartas llaman al amor mutuo (Jn) o al amor a los hermanos (1 Jn), tema que retoma la oración de Jesús (en Jn 17), con la ayuda del concepto de unidad:

> *Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros. En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros* (Jn 13,34-35).

Este mandamiento (*véase* también Jn 14,15-24; 15, 1-17; 1 y 2 Jn) no es una repetición del doble mandamiento de amor a sí mismo y al prójimo, tal y como aparece en Pablo (por ejemplo en Rm 13,8-10) y en los evangelios sinópticos (por ejemplo en Mc 12,28-34, citando Lv 19,18). En Juan, está siempre limitado al círculo de los discípulos (Jn: «amaos los unos a los otros») o a los hermanos (1 y 2 Jn). El amor mutuo entre los creyentes fieles al Salvador es una característica de la comunidad del Hijo enviado por el Padre.

El carácter interno de este amor mutuo procede de lo que le funda y fundamenta: el amor mutuo de los discípulos es debido al amor que les tiene el Hijo bajado del cielo, y este mismo amor es el resultado del amor del Padre al Hijo. El amor mutuo es, por tanto,

el signo de la pertenencia a la comunión del Padre y del Hijo. Esto es lo que hace que este mandamiento sea un mandamiento nuevo (Jn 13,34): el mandamiento de amor joánico es una llamada a participar en la unidad del Padre y del Hijo, que sólo ha sido posible por la revelación de la palabra encarnada. Por eso también, la observancia de este mandamiento va a revelar al mundo la pertenencia de los discípulos al mundo celeste del Padre y del Hijo (Jn 13,35). Por el amor mutuo o por su unidad que da testimonio de la unidad existente entre el Padre y el Hijo, los creyentes muestran que ya no son del mundo.

El carácter propiamente teológico –y no ético– del mandamiento joánico de amor mutuo explica su fuerza unificadora. Permanecer en la unidad del amor mutuo de los discípulos y de los hermanos, es permanecer en la comunión del Padre y del Hijo, mientras que toda separación de la comunidad unida al Padre y al Hijo tiene como consecuencia la ruptura con el Padre y el Hijo.

Existe, por tanto, equivalencia entre estas tres expresiones del evangelio joánico: la llamada a creer que Jesús es el Hijo de Dios, para tener la vida eterna (Jn 20,31); la declaración de la doble paradoja según la cual nadie va al Padre sino el Hijo, y nadie va al Hijo si el Padre no lo atrae (Jn 6,37, etc.); y la repetición del mandamiento de amor mutuo de los discípulos y hermanos como participación en la comunión celeste de o con el Padre y de o con el Hijo (Jn 13,34-35, etc.).

F. V.

10.3.
JUAN, UN RELATO EN DOS TIEMPOS

EL evangelio* según Juan es de tal riqueza que se le han atribuido los más diversos planes, al menos una treintena. Con todo, la mayoría de los exegetas* admite que hay en él una estructura fundamental en dos tiempos. La primera parte (Jn 1,19–12,50) narra la vida pública de Jesús, desde su bautismo por Juan el Bautista hasta su última predicación. La segunda parte (13–20) evoca su cena de despedida con sus íntimos (13–17), su Pasión (18–19) y su Resurrección (20,1-29). Una breve conclusión pone término al conjunto (Jn 20,30-31). A este díptico le precede un prólogo (Jn 1,1-18) y le sigue un epílogo (Jn 21,1-23) con una nueva conclusión (Jn 21,24-25). El prólogo es una obertura teológica, el epílogo ofrece una nueva perspectiva eclesiológica. Así el «acontecimiento Jesucristo» afecta a toda la historia del mundo, desde su origen («en el principio»; Jn 1,1-3) al fin («hasta que yo venga»; Jn 21,22-23).

LAS FIGURAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Aparentemente simple, el texto joánico es en realidad enormemente sutil. Para dar todo su fruto, exige del lector un buen conocimiento del Antiguo Testamento y de la tradición judía antigua. Quiere mostrar que Jesús es anunciado por el Antiguo Testamento, para lo cual le compara con las grandes figuras bíblicas. Así le pone por encima de los Patriarcas: «¿Acaso eres tú más que nuestro padre Jacob?» (Jn 4,12); «¿Eres tú acaso más grande que nuestro padre Abrahán» (Jn 8,35); «Antes de que Abrahán existiera, Yo Soy» (Jn 8,58).

El Hijo único amado del Padre se parece también a Isaac, aunque nunca se le nombra. El Génesis decía: «Toma a tu hijo, a tu único, al

que amas, a Isaac» (Gn 22,2), y Juan dice: «Dios [...] dio a su Hijo unigénito» (Jn 3,16); «el Padre quiere al Hijo» (Jn 5,20). El «cordero de Dios» (Jn 1,29.36) evoca también a Isaac, según la interpretación judía de la palabra de Abrahán: («Dios proveerá el cordero para el holocausto, [que eres tú] hijo mío» (en lugar de: «Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío», Gn 22,8) Los sinópticos muestran a Simón de Cirene ayudando a Jesús a llevar su cruz, pero, en Juan, Jesús lleva él solo su cruz (Jn 19,17); ahora bien, en la tradición judía «Isaac lleva la leña del holocausto como un hombre lleva su cruz».

Sobre todo, Jesús es el profeta semejante a Moisés: «Pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande» (Dt 18,18). El evangelio lo evoca muchas veces: «¿Eres tú el profeta?» (Jn 1,21.25); «Éste es verdaderamente el profeta que iba a venir al mundo» (Jn 6,14); «Éste es verdaderamente el profeta» (Jn 7,40); «Tú eres [...] el que iba a venir al mundo» (Jn 11,27). El nuevo Moisés es más grande que el antiguo, «porque él [Moisés] escribió de mí» (Jn 5,46).

Entre los profetas, Juan tiene predilección por Isaías. Le cita al comienzo (Jn 1,23) y al final de la vida pública de Jesús (12,38-41): «Isaías dijo esto porque vio su gloria y habló de él» (Jn 12,41).

Así pues, es todo el Antiguo Testamento el que anuncia a Jesús: «Aquel de quien escribió Moisés en la Ley, y también los profetas, lo hemos encontrado: es Jesús, el hijo de José, el de Nazaret» (Jn 1,45).

A Juan le gustan los grandes relatos, con una escenografía sobria. Si los Sinópticos están llenos de anécdotas y de personajes, Juan se mantiene escueto: un solo enfermo curado, un discípulo que plantea una pregunta, una sola mujer en el sepulcro. Con ello sus relatos adquieren más fuerza todavía. Les va alternando con largos discursos, y atribuye a Jesús un lenguaje típico de la escuela joánica*. El evangelio insiste en la cristología*, pero se trata de una cristología centrada en Dios mismo: Jesús es, ante todo, el Enviado del Padre, el Revelador del Padre, su Hijo.

Los signos de la vida pública

La primera parte del cuarto evangelio relata la vida pública de Jesús. Se ha llamado a esta parte el «Libro de los signos», por el nombre que en él se da a algunos de sus milagros. El término *semeion* (signo) aparece 16 veces entre Jn 2,11 y Jn 12,37. Pero vuelve a aparecer otra

vez muy al final (20,30), como si los signos de la vida pública (hechos y palabras) anunciaran el signo pascual. A las personas que encuentra, Jesús les propone un camino de vida vinculado a la acogida de su palabra. Deliberadamente se fusionan dos planos: el recuerdo de la vida pública y de la pascua de Jesús y la actualización que hace la comunidad joánica de ese acontecimiento fundador. Esto explica que ya desde la primera etapa el relato esté marcado por la confesión* de fe de la comunidad.

El testimonio de Juan el Bautista

El primer personaje con el que Jesús se encuentra es Juan el Bautista. En los Sinópticos es verdaderamente el Bautista, pero el relato de Juan nunca le llama así. Su misión es, más bien, la de dar testimonio a favor de Jesús: «He venido a bautizar en agua para que él sea manifestado a Israel. [...] Y yo le he visto y doy testimonio de que ése es el Elegido de Dios» (Jn 1,31.34). Dos de sus discípulos le dejan para seguir a Jesús (1,36) que les hace una pregunta; es su primera palabra: «¿*Qué* buscáis?» (Jn 1,38; al final del libro dirá: «¿*A quién* buscas?»; Jn 20,15). Jesús invita, pero respetando la libertad: «Venid y lo veréis» (Jn 1,39). Se le presenta como un maestro de sabiduría que tiene algo que ofrecer, pero que no obliga a seguirle: lo contrario de un gurú embrujador.

El testimonio de Juan el Bautista conduce a los primeros discípulos a Jesús. Uno de ellos, Andrés, lleva, a su vez, a su hermano Simón. Felipe convence al escéptico Natanael: «¿De Nazaret puede

REFERENCIA

SIGNOS Y SÍMBOLOS

El signo es un convencionalismo de lenguaje arbitrario, unívoco, y sin relación intrínseca con la realidad que expresa: signos matemáticos, signos de tráfico. El símbolo es la expresión sensible de una realidad no visible, transcendente, con la que mantiene una relación intrínseca: no se contrapone a lo real, sino que, al contrario, sugiere un «más-que-real» oculto bajo lo real. Juan llama *semeia* («signos») a los milagros y acciones de Jesús, quizás incluso a toda su vida (Jn 20,30-31). Sin duda tomó de prestado este término al Antiguo Testamento griego, en el que designa las acciones maravillosas del Señor (Ex 10,1-2), y en ocasiones también una señal (Nm 21,8; Is 11,12). Pero los signos joánicos están más cerca del símbolo, como la serpiente de bronce levantada por Moisés: «Pues tenían un signo [en griego: *symbolon*] de salvación [...] y el que lo miraba se curaba [...] por ti, Salvador de todos» (Sb 16,6-7). En el evangelio según Juan, la revelación se anuncia bajo forma simbólica. A través de la vida y de la muerte de Jesús, es Dios mismo quien se manifiesta, actúa y se da. El evangelio nos entrega los hechos que se refieren a Jesús bajo una forma ya interpretada, e invita al lector a entrar en esa dinámica interpretativa. Pero los signos sólo son inteligibles para los que ya creen.

haber cosa buena?» (Jn 1,46). Quizá también entre Pedro –o Andrés– y Felipe (Jn 1,43) se produjo esa misma entrega del testigo, como en una carrera de relevos. Aparece así una cadena de discípulos testigos, que proporciona a las páginas iniciales del libro una tonalidad muy distinta al relato de los Sinópticos, en los que Jesús, clara y directamente, llama a sus discípulos a seguirle. Y todo esto sucede en un evangelio en el que se considera que la iniciativa la tiene siempre Jesús.

El vino de Caná

Jesús *hace* enseguida un *signo*. Más que el primero de una serie, este «comienzo de los signos» es una guía de lectura de los demás signos. Como todos los signos, tampoco éste suscita la fe en Jesús, sino que la aumenta en quienes ya son «sus discípulos» y ven «su gloria». Una lectura simbólica hace que brote todo su sentido profundo. El agua *se convierte* en vino, como la bellota *se convierte* en encina –no como la calabaza convertida en carroza. Existe continuidad, pero la revelación encuentra con Jesús su sabor de plenitud:

Tres días después se celebraba una boda en Caná de Galilea y estaba allí la madre de Jesús. Fue invitado también a la boda Jesús con sus discípulos. Y no tenían vino, porque se había acabado el vino de la boda. Le dice a Jesús su madre: «No tienen vino». Jesús le responde: «¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora». Dice su madre a los sirvientes: «Haced lo que él os diga». Había allí seis tinajas de piedra, puestas para las purificaciones de los judíos, de dos o tres medidas cada una. Les dice Jesús: «Llenad las tinajas de agua». Y las llenaron hasta arriba. «Sacadlo ahora, les dice, y llevadlo al maestresala». Ellos lo llevaron. Cuando el maestresala probó el agua convertida en vino, como ignoraba de dónde era (los sirvientes, los que habían sacado el agua, sí que lo sabían), llama el maestresala al novio y le dice: «Todos sirven primero el vino bueno y cuando ya están bebidos, el inferior. Pero tú has guardado el vino bueno hasta ahora». Tal comienzo de los signos hizo Jesús, en Caná de Galilea, y manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos. Después bajó a Cafarnaún con su madre y sus hermanos y sus discípulos, pero no se quedaron allí muchos días (Jn 2,1-11).

Después del signo inaugural de Caná, Jesús expulsa a los vendedores del Templo (Jn 2,13-22). En los Sinópticos este episodio está colocado al final de la vida pública, cosa que se corresponde con una situación histórica más verosímil. Juan lo ha transportado al comienzo de la vida pública, como un signo anticipado, programático también él, del futuro acontecimiento pascual: «"¿Qué signo nos muestras para obrar así?". [...] "Destruid este santuario, y en tres

días lo levantaré" [...] Él hablaba del santuario de su cuerpo» (Jn 2,18.21). El evangelio recuerda que la plena intelección de la vida de Jesús se hace a partir de la fe pascual. Y concluye: «Cuando fue levantado, pues, de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de que había dicho eso, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había dicho Jesús» (Jn 2,22).

El nuevo nacimiento

En el cap. 3 aparece Nicodemo (Jn 3,1-21), al que volveremos a encontrar después (7,50; 19,39). Este hombre reconoce en Jesús a un maestro enviado por Dios. El relato evoca el Éxodo: signos (Jn 3,2 recuerda Ex 4,8-9.28.30), contexto pascual (Jn 2,23 evoca Ex 12,11), noche (Jn 3,2 evoca Ex 12,42), luz (Jn 3,19 evoca Ex 14,20-21). Pero lo que Jesús anuncia es su propia Pascua: «Como Moisés elevó la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado el Hijo del hombre» (Jn 3,14).

Jesús anuncia un nuevo nacimiento: «El que no nazca de nuevo no puede ver el Reino de Dios» (Jn 3,3). Nacer de nuevo es nacer del agua y del Espíritu; es necesario acoger el don del Espíritu para acceder al mundo de Dios. Ver el Reinado de Dios es entrar en él. Nicodemo va a Jesús de noche y aprenderá que Jesús es «la luz [que] vino al mundo» (Jn 3,19), y que se ofrece a todos: «El que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida» (Jn

DOCUMENTO

LUZ Y TINIEBLAS EN QUMRÁN

En Qumrán la humanidad está repartida en dos lotes: «En mano del Príncipe de las Luces está el dominio sobre todos los hijos de la justicia; ellos marchan por caminos de luz. Y en mano del Ángel de las tinieblas está todo el dominio sobre todos los hijos de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas» (*Regla de la comunidad* III, 20-21). Los que pertenecen a Qumrán son del lote bueno: «Nos has hecho caer en el lote de la luz según tu verdad. Desde antiguo, encargaste al Príncipe de la luz que nos ayudase [...] y todos los espíritus de verdad están bajo su dominio» (*Rollo de la guerra* XIII, 9-10). Deben «amar a todos los hijos de la luz [...] y odiar a todos los hijos de las tinieblas» (*Regla de la comunidad* I, 9-10); ellos, que son «los hijos de la luz», hacen la guerra a «los hijos de las tinieblas, el ejército de Belial» (*Rollo de la guerra* I, 1). Pero el dualismo de Qumrán está atemperado, pues Dios está en el origen de los dos espíritus: «Del manantial de la luz provienen las generaciones de la verdad, y de la fuente de tinieblas las generaciones de falsedad [...]. Él creó a los ángeles de la luz y de las tinieblas, y sobre ellos fundó todas las obras» (*Regla de la comunidad* III, 19.25). «Los hijos de la luz», que son los destinatarios de sus escritos, deben seguir luchando. En Juan, Cristo Luz es ya vencedor de las tinieblas («La luz brilla en las *tinieblas*, y las tinieblas no la vencieron»; Jn 1,5), y todos los seres humanos están invitados a creer en él para «llegar a ser hijos de la luz» (Jn 12,36).

8,12). Pero muchos la rechazan: «La luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas» (Jn 3,19). La dialéctica luz-tinieblas se expresa en Juan en términos que recuerdan los escritos de Qumrán*.

Al final del cap. 3 nos enteramos incidentalmente de que Jesús había sido antes discípulo de Juan el Bautista, con el que había practicado bautismos (Jn 3,22). Este detalle parecer ser histórico, a pesar de la desafortunada corrección que se añade: («aunque no era Jesús mismo el que bautizaba, sino sus discípulos». Jn 4,2). Así que fue en la movida de los grupos bautistas* donde Jesús forjó su propia personalidad de profeta. Su éxito misionero le hizo impopular entre los fariseos*, los jefes religiosos llamados también «los judíos» (Jn 4,1). Su oposición contra él irá creciendo, hasta la resurrección de Lázaro: «Desde este día, decidieron darle muerte» (Jn 11,53). Jesús propone la vida, pero su muerte está ya programada. Sin embargo, no corre al martirio: mientras «todavía no había llegado su hora» (Jn 7,30) evitaba el peligro. Por eso abandona Judea (Jn 4,3).

El agua viva

Para huir lejos del Templo y de sus guardianes, Jesús decidió pasar por Galilea. El camino ordinario, conocido por los Sinópticos, llegaba al Lago por Jericó y el valle del Jordán. Otra vía, más larga, costeaba el Mediterráneo y llegaba al valle de Yizreel: era la *via maris*.

DOCUMENTO

PASAJES DE LAS *ODAS DE SALOMÓN* SOBRE EL AGUA

Las *Odas de Salomón* están redactadas en siríaco y parecen proceder de una comunidad judeo-cristiana* próxima al medio joánico, a principios del siglo II. Juegan con muchos símbolos, en particular con el del agua: «Salió un arroyo y se convirtió en un río grande y ancho [...]. Bebieron todos los sedientos de la tierra y la sed desapareció y cesó» (6,8.11); «Un agua que hablaba se acercó a mis labios, abundante de la fuente del Señor. Bebí y me embriagué con el agua viva, que no muere» (11,6-7); «Llenaos de agua de la fuente viva del Señor, porque está abierta para vosotros. Venid todos vosotros, los sedientos, tomad bebida y descansad en la fuente del Señor [...]. Porque de los labios del Señor salió y del corazón del Señor es su nombre» (30,1-2.5). Esta simbólica de las Odas debe provenir del cuarto evangelio: «Él te habría dado agua viva [...], una fuente de agua que brota para vida eterna» (Jn 4,10.14). «De su seno correrán ríos de agua viva» (Jn 7,38). Juan se apoyaba, a su vez, en textos proféticos: «Sacaréis agua con gozo de los hontanares de salvación» (Is 12,3); «¡Oh, todos los sedientos, id por agua!» (Is 55,1); «Aquel día manarán de Jerusalén aguas vivas» (Za 14,8). El cuarto evangelio y las Odas presentan a Cristo como el manantial de agua viva que quita la sed al creyente.

Jesús escogió la tercera, la más difícil, la que pasaba por Samaría. Era montañosa, y además cualquier judío era *persona non grata* para los samaritanos*. El Evangelista presenta este paso por Samaría como una necesidad, no geográfica, sino teológica: «Tenía que pasar por Samaría» (Jn 4,4). Se detuvo ante una fuente (Jn 4,6), un pozo que Jacob había excavado para su familia (Jn 4,12). Se encontró allí con una mujer samaritana y se presentó a ella como el verdadero pozo del que brota el agua viva de la revelación:

Jesús respondió [a la Samaritana]: «Si conocieras el don de Dios, y quién es el que te dice: Dame de beber, tú le habrías pedido a él, y él te habría dado agua viva». Le dice la mujer: «Señor, no tienes con qué sacarla, y el pozo es hondo; ¿de dónde, pues, tienes esa agua viva? ¿Acaso eres tú más que nuestro padre Jacob, que nos dio el pozo, y de él bebieron él y sus hijos y sus ganados?». Jesús le respondió: «Todo el que beba de esta agua, volverá a tener sed; pero el que beba del agua que yo le dé, no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para vida eterna». Le dice la mujer: «Señor, dame de esa agua, para que no tenga más sed y no tenga que venir aquí a sacarla» (Jn 4,10-15).

Jesús anuncia, a continuación, que el Templo de Jerusalén (santuario de los judíos) y el del monte Garizín (santuario de los samaritanos), han dejado de ser los únicos lugares para orar a Dios. Una relación nueva es posible entre los hombres y Dios, más filial: «Adoraréis al Padre» (Jn 4,21). «Dios es espíritu, y los que adoran, deben adorar en espíritu y verdad» (Jn 4,24). Prepara, luego, a sus discípulos para la misión en tierra no judía: «Ved los campos, que blanquean ya para la siega» (Jn 4,35). Es lo que tendrá que hacer la Iglesia* primitiva. Pero ya en aquel momento, como por anticipado, los samaritanos reconocieron en Jesús al «Salvador del mundo» (Jn 4,42). Llegado al término de su viajo, Galilea, cura al hijo de un funcionario real: uno de los raros textos joánicos que tienen un paralelo con los Sinópticos (Jn 4,46-54).

La página siguiente nos sitúa en Jerusalén, para una fiesta litúrgica. No se dice el nombre de esta fiesta, cosa que ha hecho correr mucha tinta. La expresión «subir a Jerusalén» hace pensar que se trataba de una fiesta de peregrinación (Jn 5,1). Cerca de una piscina Jesús cura a un enfermo, en día de sábado. Había allí un santuario pagano vecino: Jesús se muestra más poderoso que las divinidades paganas, ya que devuelve «la salud plena a un hombre» (Jn 7,23). La inobservancia del sábado suscita la animosidad de los jefes religio-

sos contra él (Jn 5,16) y se menciona ya su intención asesina (Jn 5,18). El Evangelista inserta, a continuación, un extenso discurso: Jesús se presenta en él como el enviado del Padre anunciado por las Escrituras, que ha venido para realizar obras y dar la vida (Jn 5,19-47).

El pan de vida

Lo que sigue (Jn 6) sucede de nuevo en Galilea. Próxima la Pascua* (Jn 6,4), Jesús alimenta a la multitud multiplicando el pan (Jn 6,5-15). Después de caminar por las aguas del lago, sobre las que se mantiene en pie con el poder divino (Jn 6,16-21), pronuncia una especie de homilía sobre la Escritura: «Esto lo dijo enseñando en la sinagoga*, en Cafarnaún» (Jn 6,59). Establece en ella un paralelo entre el maná y su Palabra y se presenta como el verdadero pan de vida que colma el hambre de los hombres: «Yo soy el pan de vida [...] y el pan que yo le voy a dar, es mi carne por la vida del mundo» (Jn 6,35.51).

Con palabras apenas veladas, evoca de esa forma su Pasión, el don supremo que hará de su vida. Su ofrecimiento choca con la incomprensión, el rechazo e incluso la deserción: «Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él» (Jn 6,66). El grupo de fieles se limita a los Doce: «Tú tienes palabras de vida eterna. [...] Tú eres el Santo de Dios» (Jn 6,68.69); pero también ellos le fallarán el día de la cruz. Por primera vez aparece el nombre del traidor: «Judas, hijo de Simón Iscariote» (Jn 6,71). Decididamente la Pasión no queda relegada a la última página.

La luz del mundo

Los acontecimientos se precipitan. La fiesta de las Tiendas (Jn 7,1–10,21) y la de la Dedicación (Jn 10,22-42) componen el cuadro litúrgico en el que cristalizará la oposición al mensaje de Jesús. Es entonces cuando el origen divino de Jesús y su verdadera identidad se afirman y se debaten intensamente: «¿Dónde está tu Padre?» (Jn 8,19). «¿Quién eres tú?» (Jn 8,25).

Ciertos ritos de la fiesta de las Tiendas aclaran los acontecimientos. Los sacerdotes iban en procesión a la piscina de Siloé, para sacar agua y pedir la lluvia (Siloé quiere decir «Enviado»; Jn 9,7.11). Pues bien, Jesús, el Enviado, clama: «Si alguno tiene sed, que venga a mí». Y el Evangelista comenta: «De su seno correrán ríos de agua viva» (Jn 7,37-38). Jesús se proclama «la Luz del mundo» (Jn 8,12; 9,5), mientras que la iluminación nocturna del atrio del Templo convertía a Jerusalén en una ciudad-luz.

Es entonces cuando tiene la osadía de pronunciar el nombre de Dios: *egô eimi*, «Yo Soy» (Jn 8,18.24.28.58). La hostilidad contra él

alcanza su cima, y quieren lapidarlo (Jn 8,59). La curación del ciego de nacimiento (Jn 9) obliga todavía a las gentes a pronunciarse sobre de él. En cualquier caso queda claro que los signos no suscitan la fe (Jn 9,16). El término *aposinagôgos* («excluido de la sinagoga», Jn 9,22) evoca la ruptura entre judíos y cristianos joánicos. Jesús encontró la hostilidad, y del mismo modo serán perseguidos sus discípulos: «Os expulsarán de las sinagogas» (Jn 16,2).

En la secuencia del Buen Pastor (Jn 10), Jesús anuncia que va a dar su vida por sus ovejas (Jn 10,11.17-18). Para eso ha venido (Jn 10,10). Los judíos tienen con él un último intercambio tenso: «Si tú eres el Cristo, dínoslo abiertamente» (Jn 10,24). Se percibe en él un eco del interrogatorio que el sumo sacerdote* hace a Jesús, tal y como aparece en el relato sinóptico de la Pasión. La tensión marca cada vez más al relato.

La resurrección y la vida

Enseguida el relato se inclina hacia su segunda fase. En el centro del evangelio aparece un personaje enigmático y silencioso: Lázaro, hermano de Marta y de María. Está enfermo (Jn 11,1-10), muere, es enterrado en Betania (Jn 11,11-36). Marta reconoce que Jesús es «el que iba a venir al mundo» y expresa su fe en la resurrección final (Jn 11,21-27).

REFERENCIA

LA GLORIA: *KABOD, DOXA,* LA GLORIA EN IRENEO

Juan emplea muchas veces el término *doxa*. En griego clásico significa la opinión, el parecer, la creencia (cf. «ortodoxia/heterodoxia), o la buena opinión, la reputación, de donde la celebridad, la gloria (cf. «doxología», fórmula litúrgica para dar gloria). En la Biblia, *doxa* traduce muchas veces el hebreo *kabod*, que expresa una noción de peso: un ser que tiene «peso» es glorioso y merece respeto y honores. Dios, más que nadie. En el Antiguo Testamento, la gloria de Dios es la manifestación de la divinidad, el signo visible de la presencia del Dios invisible. El Jesús joánico ha recibido del Padre la gloria y se la comunica a los seres humanos (Jn 17,22).

Para san Ireneo, Dios creó a la humanidad a su imagen, libremente y por amor, para prepararla progresivamente a recibir su gloria y a participar de ella plenamente un día: «Él concede la vida, la incorrupción y la vida eterna a quienes le siguen y le sirven. [...] Y es una gloria del ser humano perseverar y mantenerse en el servicio de Dios» (*Contra las herejías* IV, 14,1); «La gloria del hombre es Dios» (III, 20,2); «La gloria de Dios es el hombre viviente: y la vida del hombre es la visión de Dios» (IV, 20,7). La encarnación del Hijo de Dios marca un giro decisivo en el proyecto de Dios sobre el ser humano: «[Les daba a entender el Señor] que no eran ellos [los discípulos] quienes le daban gloria a Él al seguirlo, sino Él quien a los seguidores del Hijo de Dios concedía su gloria» (IV, 14,1). De esta forma, «Dios será glorificado en su criatura que por su bondad ha hecho semejante a él, y conforme a la imagen de su Hijo» (V, 6,1).

Jesús devuelve a Lázaro a la vida terrena (Jn 11,37-44). Pero este último signo incita a los jefes religiosos a decidir la muerte de Jesús: «Os conviene que muera uno solo por el pueblo» (Jn 11,50).

En el transcurso de una comida, Jesús es ungido por María. Lázaro está allí. Y el Evangelista establece un contraste entre el olor de la muerte que ya se había apoderado de él («Señor, ya huele»; Jn 11,39) y el «olor del perfume» que impregna la casa (Jn 12,3), signo de que la tumba no podrá retener a Jesús (Jn 12,7). Se decretará la desaparición de Lázaro, beneficiario del poder vivificante de Jesús y testigo incómodo (Jn 12,10).

Cuando Jesús entra solemnemente en Jerusalén (Jn 12,12-16), la multitud le aclama como «rey de Israel» (Jn 12,13). Pero sus enemigos constatan: «Todo el mundo se ha ido tras él». El «mundo» (*kosmos*) no es sólo la multitud de aquel día, sino también toda la humanidad compuesta por judíos y paganos. Así unos griegos*, paganos adheridos al Dios de Israel, pueden decir: «Queremos ver a Jesús» (Jn 12,21). Juan había hecho ya algunas alusiones a la misión universal salvadora de Jesús («Éste es verdaderamente el Salvador del mundo»; Jn 4,42). Ahora la petición de los griegos revela a Jesús que su «hora» ha llegado por fin: «Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo de hombre» (Jn 12,23). En efecto, debía morir por todos los seres humanos: «Y no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11,52).

Jesús lanza, entonces, una última llamada: «Mientras tenéis la luz, creed en la luz» (Jn 12,36). Pero su vida pública parece haber terminado en el fracaso: «Aunque había realizado tan grandes signos delante de ellos, no creían en él» (Jn 12,37). Para leer a través de ese fracaso los designios misteriosos de Dios, el Evangelista recurre, una vez más, al profeta Isaías: «Ha cegado sus ojos, ha endurecido su corazón» (Jn 12,40). Finalmente, el mensaje de Jesús, expuesto a lo largo de su vida pública, es reafirmado una última vez, en una síntesis impactante en la que se expresa la vinculación existente entre el Padre y su Enviado (Jn 12,44-50).

La hora de la cruz

La segunda parte del evangelio podría titularse «El Libro de la hora de la gloria». Al morir y resucitar, Jesús manifiesta el amor del Padre a todos los hombres; y en eso consiste su gloria.

La despedida

El Evangelista dedica cinco capítulos a la última cena que Jesús tomó con sus discípulos (Jn 13–17). Jesús expresa en esta situación cuál es la medida de amor fraterno que espera de ellos: «Que como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros» (Jn 13,34); «Habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (Jn 13,1): hasta el extremo del amor, y, en consecuencia, hasta morir.

Tres etapas marcan esta larga velada: Jesús conversa con sus discípulos (13,31–16,33) y ora a su Padre (cap. 17), pero, antes, realiza dos gestos (Jn 13,2-30). Comienza haciendo el gesto propio del esclavo con su amo, o del hijo con su padre: lava los pies a sus discípulos.. Al hacerlo, les «da» un «ejemplo». En Juan el verbo «dar» tiene casi siempre como sujeto a Dios o a Jesús; el «ejemplo» así dado no es, por tanto, una lección de moral, sino un acto de revelación, vital. Además, Juan coloca esta narración en el mismo sitio en el que los Sinópticos relatan la institución de la Eucaristía:

Después que les lavó los pies, tomó sus vestidos, volvió a la mesa, y les dijo: «¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros? Vosotros me llamáis "el Maestro" y "el Señor", y decís bien, porque lo soy. Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros. Porque os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros» (Jn 13,12-15).

REFERENCIA

¿POR QUÉ SE PRESENTA LA CRUZ COMO GLORIA?

Para Juan, la cruz es gloriosa: «Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo de hombre» (Jn 12,23). ¿Se niegan los sufrimientos de Jesús? No. Ya desde la muerte de Lázaro se sugieren la agonía y la Pasión: estremecimiento y turbación, lágrimas (Jn 11,33.35); nueva turbación del alma (Jn 12,27); «cáliz» que hay que beber, dado por el Padre (Jn 18,11); flagelación, burlas, golpes (Jn 19,1-3). Pero Juan quiere subrayar la libertad y el amor de Jesús: «Yo doy mi vida, para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente» (Jn 10,17-18); «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos» (Jn 15,13).

Por su misma forma de ejecución, la cruz implica una elevación (Jn 12,33): «Así tiene que ser elevado el Hijo del hombre» (Jn 3,14; también 8,28 y 12,30). Pero el verbo *hipsoô* significa también «exaltar». La cruz es por tanto la exaltación del Hijo del hombre, su glorificación, según la profecía de Isaías (texto griego): «Mi siervo será levantado y ensalzado sobremanera» (Is 52,13). La cruz se convierte en un lugar teológico mayor, en el que resplandecen la gloria y el amor divinos, porque al dar su vida Jesús revela el amor sin medida del Padre. La iconografía de cristos en cruz, vestidos y serenos, que aparece en la tradición siria y, luego, en el arte románico catalán, traduce perfectamente esta visión joánica de la cruz.

Viene a continuación el otro gesto, con frecuencia poco resaltado: el don del bocado a Juan. *Juan es el único que lo menciona y lo* hace dos veces seguidas (Jn 13,26). En el ámbito cultural palestino, este gesto expresa una señal de honor. Cualquier ser humano puede fallar y llegar hasta la traición, como Judas, pero Jesús le ama hasta el extremo. El traidor no debe ser excluido demasiado rápidamente del amor de Jesús a todos «los suyos» (Jn 13,1).

La pasión

Los últimos capítulos están consagrados a la Pasión (18–19) y a la Resurrección de Jesús (20). Varias notas distinguen la versión joánica del relato sinóptico. Juan insiste en la libertad de Jesús, que mantiene hasta el final la iniciativa, saliendo al encuentro de los que vienen a detenerle (Jn 18,4-8). Subraya el papel de los jefes religiosos judíos en su condena a muerte, pues lo que dice Jesús a Pilato: «El que me ha entregado a ti tiene mayor pecado» (Jn 19,11), lo dice aludiendo al sumo sacerdote, y no a Judas. Juan construye también un diálogo entre Pilato y Jesús: el «rey de los judíos» habla de su reinado, y de su misión al servicio de la verdad (Jn 18,36-37).

Condenado, Jesús lleva él mismo su cruz (Jn 19,17). Le quitan sus vestiduras: la túnica sin costuras evoca sin duda la unidad de la Iglesia («No la rompamos; Jn 19,24). Una vez crucificado, confía su madre al discípulo al que ama, y muere, luego, como un cordero pascual (Jn 19,14.36). Su cuerpo traspasado es el Templo nuevo del que brota el agua viva (Jn 19,34, que recuerda a Ez 47 y Za 14,8). Su

REFERENCIA

MARÍA, FIGURA DE LA IGLESIA

Desde san Ireneo (finales del siglo II) quedó establecido un paralelo entre Eva y María (*Contra las herejías*, III, 22,4). Como la primera mujer era «la madre de todos los vivientes» (Gn 3,20), la «nueva Eva», María, debía jugar también un papel importante respecto a la humanidad. Muchos han visto en la escena joánica de la cruz (Jn 19,25-27) el anuncio de la relación especial entre María y la Iglesia. Jesús le dice: «Mujer, ahí tienes a tu hijo», refiriéndose al discípulo al que amaba (Jn 19,26). ¿Será figura de la Iglesia o figura de los creyentes? En este sentido, se cita a veces la visión del Apocalipsis, la mujer vestida de sol y coronada con doce estrellas (Ap 12). Pero este pasaje, de interpretación discutida, no tiene relación alguna con la escena evangélica. Además, en Juan, es el discípulo amado el que recibe a María en su casa, y no a la inversa (Jn 19,27). La presencia anónima de estas figuras históricas junto a la cruz de Jesús («su madre» y «el discípulo a quien amaba») confiere a *los dos* una dimensión simbólica: es *juntos* como constituyen el embrión de la nueva familia de Jesús, la Iglesia de después de Pascua. El Evangelista los convierte en modelos de fe, de confianza en Jesús.

REFERENCIA

¿CUÁNDO MURIÓ JESÚS?

Según los Sinópticos, Jesús celebró la comida pascual la víspera de su muerte: «¿Dónde quieres que vayamos a hacer los preparativos para que comas el cordero de Pascua?» (Mc 14,12); «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer» (Lc 22,15). Habría muerto, por tanto, el día de la fiesta, aquel año «víspera del sábado» (Mc 15,42). Según Juan, fue condenado en la hora en que se inmolaban los corderos, y crucificado poco después (Jn 19,14-16). Murió, por tanto, antes de la comida pascual, la víspera de la fiesta, que coincidía entonces con el sábado («porque aquel sábado era muy solemne», Jn 19,31). Los Sinópticos y Juan divergen. Pero el carácter pascual de la comida de los Sinópticos es tema controvertido. Por otra parte, a pesar de su menosprecio por los judíos, es dudoso creer que Pilato pudiera provocarlos voluntariamente programando una ejecución en plena Pascua. Por su parte, Juan da la impresión de querer mostrar a Jesús como el verdadero cordero pascual (Jn 19,14); pero aunque le gusta atribuir a los hechos un carácter teológico, no por eso los crea por completo. El Talmud* de Babilonia también dice que «Yeshû fue colgado la víspera de Pascua» (bT, *Sanedrin* 43a, baraïta*). Por tanto, si la muerte de Jesús tuvo lugar un año en el que la Pascua caía en sábado, fue probablemente el viernes 7 de abril del año 30. [*véase* p. 142].

muerte anuncia ya el don del Espíritu en la tarde de la Pascua (Jn 20,22): *paredôken to pneuma* significa «entregó el espíritu», pero también «transmitió el espíritu» (Jn 19,30). José de Arimatea y Nicodemo le dan sepultura. Los jefes religiosos no habían entrado en el palacio de Pilato «para no contaminarse y poder así comer la Pascua» (Jn 18,28): al tocar el cadáver de un ajusticiado, José y Nicodemo se excluyen de la pascua judía. Han elegido a Jesús, al que honran como a un rey (Jn 19,40).

La fe en Jesús

Los testigos de la tumba vacía y de las apariciones del Resucitado estimulan la fe de los lectores. «El discípulo a quien amaba» es el primero que cree en la Resurrección de Jesús («Vio y creyó»; Jn 20,8): el lector se ve invitado a tener, también él, una mirada de fe. Jesús se dirige a María de Magdala («¿A quién buscas?»; Jn 20,15), y la búsqueda indefinida del comienzo («¿Qué buscáis?»; Jn 1,38) se orienta ahora al que nos conoce por nuestro nombre. Finalmente, Jesús dirige a Tomás su última palabra (dejando a un lado, ahora, los añadidos del cap. 21), que es una bienaventuranza para todos los discípulos futuros: «¡Dichosos los que no han visto y han creído!» (Jn 20,29).

EPÍLOGO (JN 21)

El capítulo 21 es un añadido posterior. Los Doce habían visto al Resucitado (Jn 20,19-28); aquí siete discípulos, dos de los cuales son

anónimos, se van a pescar (Jn 21,3). La cristología cede su lugar a la eclesiología: la pesca milagrosa y el almuerzo en la orilla del lago tienen resonancias eucarísticas; Pedro es entronizado como pastor del rebaño siguiendo a Jesús hasta el martirio (Jn 21,15-19). El anonimato persistente del discípulo amado le convierte en un modelo para todos los discípulos (Jn 21,22-24).

L. D.

10.4.
Los discursos en el evangelio de Juan

EL cuarto evangelio* sorprende por la importancia que concede a los discursos. Diálogos por todas partes como en una obra de teatro (curación del ciego de nacimiento en el cap. 9), parlamentos alternados entre dos (Jesús y la samaritana* en el cap. 4), monólogos introducidos por un breve intercambio (encuentro con Nicodemo en el cap. 3) o reactivados por preguntas del auditorio (discurso sobre el pan de vida en el cap. 6), duras controversias que enfrentan a Jesús con adversarios obstinados y duchos en finuras argumentativas (cap. 7 y 8): todas las formas de discurso se van sucediendo, en contrapunto a la acción, a la que proporcionan cierto número de claves de interpretación.

La obra del Hijo (Jn 5)

En el capítulo 5, el discurso sobre la obra del Hijo ilustra la curación de un paralítico en día de sábado. Para el cuarto evangelio, no se trata sólo de una confrontación de Jesús con las autoridades judías, sino de una revelación de su condición de Hijo de Dios, soberanamente libre respecto a la Ley* y, lo mismo que Dios, dueño de la vida y de la muerte.

Porque, como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere. Porque el Padre no juzga a nadie; sino que todo juicio lo ha entregado al Hijo, para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo no honra al Padre que lo ha enviado. En verdad, en verdad os digo: el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna y no incurre en juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida. En verdad, en verdad os digo: llega la hora (ya estamos en ella), en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán (Jn 5,21-25).

Haciendo de bisagra entre el relato de la curación y el discurso sobre el Hijo, un embrión de parábola hace de transición entre la situación histórica (conflicto en torno al reposo sabático) y la reflexión teológica (misterio del Hijo y de sus obras). El texto se apoya en la realidad cotidiana del aprendizaje. Lo mismo para un trabajo manual que para un saber intelectual, el hijo se forma junto a su padre y aprende de él tanto los gestos como los razonamientos necesarios para la práctica de un oficio: «En verdad, en verdad os digo: el Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre: lo que hace él, eso también lo hace igualmente el Hijo» (Jn 5,19).

Jesús el Hijo recibe todo del Padre y modela su propio comportamiento sobre el del Padre: sus dos voluntades son ya una sola, y la obra del Hijo se mantiene en perfecta adecuación con el designio del Padre. El final de la parábola realiza el paso al discurso propiamente teológico, relativo a la obra de salvación cumplida en el Hijo: «Porque el Padre quiere al Hijo y le muestra todo lo que él hace. Y le mostrará obras aún mayores que éstas, para que os asombréis» (Jn 5,20).

El pan de vida (Jn 6)

De la misma forma, el discurso sobre el pan de vida ilumina el gesto de la multiplicación de los panes. Más que el maná venido del cielo, Jesús es el enviado de Dios para la salvación del mundo: «En verdad, en verdad os digo: No fue Moisés quien os dio el pan del cielo; es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo; porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo» (Jn 6,32-33). La fe en la persona de Jesús tiene valor de alimento para sus discípulos: «Yo soy el pan de vida. El que venga a mí, no tendrá hambre, y el que crea en mí no tendrá nunca sed» (Jn 6,35). La comida eucarística vivida en la comunidad realiza la comunión con el ser mismo de Jesús, el Hijo único de Dios:

El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él. Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí. Éste es el pan bajado del cielo; no como el que comieron vuestros padres, y murieron; el que coma este pan vivirá para siempre (Jn 6,54-58).

El discurso sobre el pan de vida parece estar construido a partir de dos exposiciones, probablemente compuestas en tiempos distintos, pero unidas en el texto de tal forma que constituyen ya un solo discurso. En un primer tiempo, el acento recae sobre la fe en la persona de Jesús como el modo de acceso a la vida de Dios: «Porque esta es la voluntad de mi Padre: que todo el que vea al Hijo y crea en él, tenga vida eterna y que yo le resucite el último día» (Jn 6,40). La manducación del pan es una imagen de la relación de fe que une al discípulo con Jesús reconocido como el enviado del Padre para la salvación del mundo: «Obrad, no por el alimento perecedero, sino por el alimento que permanece para vida eterna, el que os dará el Hijo del hombre, porque a éste es a quien el Padre, Dios, ha marcado con su sello» (Jn 6,27).

En un segundo tiempo, el «pan bajado del cielo» es identificado al pan eucarístico: «El pan que yo le voy a dar, es mi carne por la vida del mundo» (Jn 6,51). De ahí la objeción que se pone en boca de los que oyen a Jesús: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?» (Jn 6,52). De esta forma el discurso es fruto de una extensa reflexión realizada en la comunidad joánica a partir de la tradición evangélica de la multiplicación de los panes, y en función de los debates sobre los lugares respectivos que tienen la fe y la Eucaristía en la experiencia cristiana de salvación que acontece en Cristo Jesús.

Los discursos de despedida (Jn 13–17)

Son esenciales para la comprensión de la persona de Jesús y se desarrollan particularmente en la hora de la Pasión. Entre el relato de la última cena, marcado por el gesto simbólico del lavatorio de los pies, y la detención de Jesús en el huerto de los olivos, se desarrolla una larga secuencia de monólogo. Jesús comienza a hablar en cuanto se marcha Judas (Jn 13,31) y no para hasta cuatro capítulos después (Jn 18,1).

El conjunto no es homogéneo: varias secciones parecen haber sido encajadas las unas en las otras, y quedan huellas de esta composición en estratos. En Jn 14,31, parece que Jesús termina un primer discurso: «Levantaos. Vámonos de aquí»; pero retoma el vuelo con la parábola de la vid verdadera: «Yo soy la vid verdadera, y mi Padre es el viñador» (Jn 15,1). El comienzo del capítulo 17 marca una pausa en la enseñanza de Jesús: «Así dijo Jesús», pero es para introducir una larga oración, dirigida al Padre y pronunciada en voz alta como el conjunto del discurso: «Alzando los ojos al cielo, dijo:

"Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti"» (Jn 17,1).

A la oración del capítulo 17 se le llama frecuentemente «sacerdotal»: Jesús ocupa en ella el lugar del sumo sacerdote*, intercesor ante Dios en favor de los hombres. De hecho, Jesús ora no sólo por sus discípulos de aquel momento, rotos por la traición de Judas: «Cuando estaba yo con ellos, yo cuidaba en tu nombre a los que me habías dado. He velado por ellos y ninguno se ha perdido, salvo el hijo de perdición, para que se cumpliera la Escritura» (Jn 17,12), sino también por todos los que, con el correr de los tiempos, harán acto de fe en la persona de Jesús y se verán expuestos a las divisiones y persecuciones: «No ruego sólo por éstos, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en mí, para que todos sean uno» (Jn 17,20-21).

Los discursos que preceden a la Pasión hacen de bisagra entre la vida de Jesús y el tiempo de la Iglesia*. La comunidad de Juan hace memoria en ellos de las palabras de Jesús a la luz de su propia experiencia, en un mundo tantas veces hostil para con ellos. Esta situación atestigua el carácter relativamente tardío de la oración reseñada en el cap. 17. Tras las dificultades para dialogar con los judíos (encuentro con Nicodemo en el cap. 3), el cuarto evangelio evoca la desilusión que experimentaron en el contacto con la sociedad pagana*. La comunidad, situada en medio del mundo, sólo puede contar con Cristo: «En el mundo tendréis tribulación. Pero, ¡ánimo!: yo he vencido al mundo» (Jn 16,33):

> *Yo les he dado tu palabra, y el mundo los ha odiado, porque no son del mundo, como yo no soy del mundo. No te pido que los retires del mundo, sino que los guardes del Maligno. Ellos no son del mundo, como yo no soy del mundo. Santifícalos en la verdad: tu palabra es verdad. Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo* (Jn 17,14-18).

La parábola de la vid

En un contexto difícil, la parábola de la vid verdadera adquiere todo su relieve. Forma parte de los discursos testamentarios, pero su género literario contrasta con el flujo de las palabras de Jesús. Como en toda parábola, los materiales del relato están tomados de las realidades de la vida social; en este caso, del laboreo de las vides con sus distintas operaciones de corte y limpieza hasta la destrucción por el fuego de los sarmientos inútiles:

Todo sarmiento que en mí no da fruto, [el viñador] lo corta, y todo el que da fruto, lo limpia, para que dé más fruto. [...] Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid; así tampoco vosotros si no permanecéis en mí. [...] Si alguno no permanece en mí, es arrojado fuera, como el sarmiento, y se seca; luego los recogen, los echan al fuego y arden (Jn 15,2.4.6).

La interpretación de la parábola tiende a la alegoría*, puesto que cada elemento del relato es objeto de una transposición precisa. Jesús es la vid; su Padre, el viñador; los discípulos, los sarmientos: «Yo soy la vid verdadera, y mi Padre es el viñador. [...] Yo soy la vid; vosotros los sarmientos» (Jn 15,1.5). La fusión entre el mundo del relato y el del sentido se realiza casi a la perfección: «La gloria de mi Padre está en que deis mucho fruto, y seáis mis discípulos» (Jn 15,8). «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y que vuestro fruto permanezca; de modo que todo lo que pidáis al Padre en mi nombre os lo conceda. Lo que os mando es que os améis los unos a los otros» (Jn 15,16-17).

Al contrario de lo que sucede en los Sinópticos, la entrada en materia es directa y se apoya en la expresión: «Yo Soy». Más que una construcción gramatical, se trata de una alusión al nombre divino, en continuidad con el relato del Éxodo (episodio de la zarza que ardía sin consumirse, Ex 3,14). Aparece también esta expresión para introducir las imágenes del pan de vida (Jn 6,35.41.48.51), de la luz (Jn 8,12; 9,5), de la puerta del aprisco (Jn 10,7.9), del buen pastor (Jn 10,11.14). De la misma forma, Jesús se presenta como la Resurrección (Jn 11,25), el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6). Incluso, algunas veces, a la expresión «Yo Soy» no le sigue ningún atributo; la referencia al nombre divino es entonces explícita:

«*Si no creéis que Yo Soy, moriréis en vuestros pecados*» (Jn 8,24). *[...]* «*Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy*» (8,28) [...] «*En verdad, en verdad os digo: antes de que Abrahán existiera, Yo Soy*» (8,58). «*Os lo digo desde ahora, antes de que suceda, para que, cuando suceda, creáis que Yo Soy*» (13,19).

La metáfora de la vid es frecuente en los evangelios sinópticos. El cuarto evangelio participa, en esto, de la tradición común, pero su orientación teológica es distinta. La vid designa habitualmente al viñedo, es decir una realidad colectiva, simbólica del pueblo de Dios o, también, del mundo. En el evangelio según Juan, se trata, más

bien, de la cepa, cuyos múltiples sarmientos tienen vida por estar unidos a la cepa única que es Jesús en persona: «El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5).

Lo mismo sucede con la imagen del rebaño, tradicional para designar al pueblo de los creyentes, y orientada, en Juan, a la relación personal entre cada oveja y el único pastor: «Yo soy el buen pastor; y conozco mis ovejas y las mías me conocen a mí, como me conoce el Padre y yo conozco a mi Padre y doy mi vida por las ovejas» (Jn 10,14-15). El recentramiento en la persona de Cristo es una de las características del cuarto evangelio, muy particularmente en los discursos. El efecto de las enseñanzas de Jesús es precisamente extraer la interpretación cristológica* del conjunto de los acontecimientos relatados en el evangelio.

DOCUMENTO

LOS DISCURSOS TESTAMENTARIOS EN EL JUDAÍSMO ANTIGUO

En la literatura judía antigua es frecuente el género literario de los testamentos. Antes de morir, el anciano toma la palabra y se extiende en comunicar lo esencial de su mensaje. Esta práctica comporta poca verosimilitud histórica: permite a los autores desarrollar su interpretación de los acontecimientos vividos por el antepasado. También lo hacen los grandes escritores griegos: piénsese en el *Fedón* de Platón, testamento espiritual de Sócrates, pronunciado en las horas que precedieron a su ejecución. Del mismo modo, los historiadores de la antigüedad recomponen por entero los discursos de los personajes históricos: también en este caso, su finalidad no es reproducir palabras forzosamente perdidas, sino expresar toda la sustancia del personaje.

En el caso de los personajes de la tradición bíblica, el discurso testamentario se inscribe en la continuidad de la alianza de Dios con Israel. Como en una carrera de relevos, de lo que se trata es de pasar el relevo al que viene detrás y seguirá adelante. Así Abrahán dirige sus últimas palabras a su nieto Jacob, que será a su vez padre de las doce tribus de Israel. Le recuerda todas las promesas de Dios; y pone en manos del heredero la fidelidad a la alianza:

Bendito es mi hijo Jacob y todos sus hijos en el Señor Altísimo por todos los siglos. El Señor te dé una descendencia justa y santifique hijos tuyos por toda la tierra. [...] Hijo mío, Jacob, recuerda mis palabras y guarda los mandamientos de tu padre, Abrahán. Apártate de los gentiles, no comas con ellos, no hagas como ellos, ni les sirvas de compañero [...]. Sean sobre mi hijo, en el que se regocijan todo mi corazón y todas mis entrañas, tu clemencia y abundante gracia, así como sobre su descendencia perpetuamente. [...] Bendícelo, con todas tus bendiciones desde ahora por todos los días de la eternidad y renueva tu alianza y compasión con él y su linaje con toda tu voluntad por todas las generaciones de la tierra.

(*Jubileos* 22,11.16.28.30; trad. de F. Corriente y A. Piñero)

De esta misma forma, el discurso testamentario del cuarto evangelio (13,31 a 17,26) entrega a los discípulos el mensaje de Jesús: cosa suya será vivirlo hasta el fin de los tiempos.

Tal y como se presentan en la redacción final del evangelio, los discursos tienen motivos para sorprender al lector moderno. Por una parte, es difícil imaginar al Jesús histórico dedicándose con tanto gusto a la elocuencia. Por otra parte, se experimenta bastante dificultad en captar la argumentación, que no parece obedecer a las reglas de la lógica occidental. Se han realizados concienzudos estudios para sacar a luz la estructura de estos discursos. Se ha creído reconocer en ellos las estructuras concéntricas llamadas quiasmos. Parece más sencillo ver en ellos una sucesión de segmentos simples, cierto número de los cuales podría provenir de la tradición de los *logia**, es decir de las palabras de Jesús heredadas de la primera predicación cristiana.

El encaje de esas palabras obedece a la técnica de los enganches verbales, frecuente en el judaísmo* antiguo. Cada versículo se apoya en el anterior, del que conserva algunos elementos, a la vez que le proporciona expresiones nuevas, una parte de las cuales servirá de base para el siguiente versículo, y así sucesivamente... Esta forma de composición despliega un razonamiento en espiral, con inevitables repeticiones, pero sin dejar de tener un real progreso expositivo. Es un modo de escribir que se acomoda muy bien a la redacción del cuarto evangelio: simultáneamente deseoso de no perder nada de la tradición primitiva y osado en la expresión de ideas nuevas. Contribuye también ampliamente al carácter meditativo de la obra de Juan: al lector que tiene prisa por conocer cómo sigue todo, le propone detenerse en el camino para saborear mejor la riqueza del mensaje...

El Verbo hecho carne (Jn 1,1-18)

La insistencia en la palabra está marcada desde las primeras palabras del cuarto evangelio. En el prólogo (Jn 1,1-18), a Jesús se le identifica con el Verbo (en griego *logos**), es decir la Palabra de Dios que preside la creación. No es extraño, por tanto, que a Jesús se le presente como autor de numerosos discursos. En tanto que revelador de Dios, su Padre, el Jesús del cuarto evangelio va mucho más lejos que Moisés: no es sólo el portavoz, sino que encarna personalmente la Palabra, tan próxima al Padre que es Dios mismo, sin por ello confundirse con el Padre:

En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio junto a Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada. Lo que se hizo en ella era la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron (Jn 1,1-5).

Ya presente en la creación y manifestada a Israel por el ministerio de los profetas, la Palabra divina se une a la historia humana a través de la persona misma de Jesús. El testimonio de Juan el Bautista reconoce en Jesús la luz verdadera, idéntica al Verbo de Dios. El principio universal, que está en el origen de toda realidad creada, se confunde con el ser concreto de Jesús. La venida del Verbo en la condición humana (la encarnación*: «El Verbo se hizo carne»; Jn 1,14) constituye la cima del don divino y manifiesta un compromiso de Dios más radical que la Alianza establecida con Moisés:

Hubo un hombre, enviado por Dios: se llamaba Juan. Éste vino para un testimonio, para dar testimonio de la luz, para que todos creyeran por él. No era él la luz, sino quien debía dar testimonio de la luz. La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre, viniendo a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella (Jn 1,6-10).

Colocado en el prólogo del evangelio, este himno al Verbo de Dios anuncia los temas que se desarrollarán a todo lo largo de los discursos. Sobre todo, resume todo el misterio de Jesús en torno a una palabra clave: «monogene», es decir «Hijo único», e incluso «Único Engendrado». Más aún que el título de «Verbo», familiar en la cultura griega contemporánea, la expresión «Hijo único» es la única que puede sugerir el carácter absolutamente inédito de la relación entre Jesús y el Dios de Moisés. De cara a Dios desde toda la eternidad y, por ese título, asociado a la obra de la creación, el Hijo

DOCUMENTO

LA PALABRA DE DIOS EN EL TARGUM

Los targumes* son traducciones libres de la Biblia judía al arameo; eran corrientes en Palestina en los tiempos de Jesús. Las libertades que se tomaban en relación con el texto hebreo revelan la sensibilidad del judaísmo palestino al comienzo de nuestra era. Al retomar el relato de la creación de Gn 1, el targum amplifica el papel de la Palabra. Lejos de ser nada más un atributo de Dios, es tratada como un ser personal, sujeto de verbos de acción y de expresión. Esta insistencia evoca la personificación de la Palabra divina (el Verbo) en el prólogo de Juan. En la edición del Codex Neophyti 1 (trad. de Alejandro Díez Macho), se puede leer lo siguiente:

Desde el principio el Verbo de Yahvé con sabiduría terminó los cielos y la tierra (tg Gn 1,1).

Y dijo el Verbo de Yahvé: «Haya luz»; y hubo luz según la orden de su Verbo. Y fue manifiesto ante Yahvé que la luz era buena; y el Verbo de Yahvé separó la luz de las tinieblas (tg Gn 1,3-4).

Y el Verbo de Yahvé creó al hijo del hombre a su semejanza, lo creó a la imagen de delante de Yahvé, macho y comparte los creó. Y la Gloria de Yahvé los bendijo y el Verbo de Yahvé les dijo: Fortaleceos y multiplicaos (tg Gn 1,27-28).

DOCUMENTO

EL LOGOS DIVINO EN FILÓN DE ALEJANDRÍA

El vocablo griego *logos* designa a la palabra y es, por ese título, un atributo privilegiado del Dios de la Biblia. Creador del mundo, el Dios de Israel establece alianza con su pueblo y se dirige a él por medio de los profetas (= «portavoz» en griego). Pero, en griego, la palabra *logos* designa también a la razón: los filósofos griegos veían en el Logos divino el principio de la racionalidad que preside el buen funcionamiento del universo.

El primer autor que asocia al relato bíblico de la creación la reflexión filosófica sobre el Logos universal es, sin duda, el gran pensador Filón de Alejandría. Contemporáneo de Jesús y de los Apóstoles, Filón lleva a cabo un verdadero encuentro entre la fe judía y la cultura griega. Celebra al Logos de Dios creador con palabras que anuncian el prólogo de Juan. Filón reconoce al Verbo de Dios un estatuto cuasi-personal y le atribuye cierto número de títulos, próximos a la teología cristiana posterior: «El primer nacido suyo, el Logos, el más antiguo de los ángeles, *a modo de arcángel* (es decir, jefe de los ángeles), que tiene muchos nombres. En efecto, se le dan las denominaciones de "Principio", "Nombre de Dios", "Logos", "Hombre hecho a su imagen", y también "Vidente", es decir, Israel».

(*De confusione linguarum* 145;
trad. de Luis Gil)

Y también, evocando la creación del primer hombre, concebido para acoger como en un templo «el alma racional (literalmente: «el alma lógica», es decir *del logos*), la más semejante a Dios de las imágenes divinas, que el hombre debía llevar en sí mismo», Filón dice: «No parece que Dios se sirviera para fabricarle de ningún otro modelo que tomara en el futuro, sino únicamente de su propio Logos. Por eso, Moisés dice que es una representación de ese Logos lo que se convirtió en el hombre vivificado por el soplo sobre su rostro»; y un poco más adelante: «Es necesario que de un modelo absolutamente bello salga una copia absolutamente bella. Pues bien, el Logos de Dios tiene mayor valor que la belleza misma».

(*De opificio mundi*, 136-139)

es el enviado perfectamente garantizado (Jn 6,27). Él es, en la condición humana, la revelación misma del Dios inaccesible:

Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad. Juan da testimonio de él y clama: «Éste era del que yo dije: El que viene detrás de mí se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo». Pues de su plenitud hemos recibido todos, y gracia por gracia. Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo. A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado (Jn 1,14-18).

Totalmente consagrado al proyecto de Dios, Jesús es el Hijo único que revela sus designios a través de todos los acciones y palabras de su existencia de persona humana: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra» (Jn 4,34). a

cambio, goza de la confianza plena del Padre y puede presentarse como el ejecutor fiel de las obras divinas:

Yo no puedo hacer nada por mi cuenta: juzgo según lo que oigo; y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado (Jn 5,30).

Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan; porque las obras que el Padre me ha encomendado llevar a cabo, las mismas obras que realizo, dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado (Jn 5,36).

La divinidad de Jesús

Venido de junto a Dios, o bien, en un lenguaje colorista, «bajado del cielo», Jesús hace realidad cumplida la figura del Hijo del hombre, personaje celeste originado en la tradición de los apocalipsis* judíos. Como el Hijo del hombre, Jesús preside el juicio universal: «Como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha dado al Hijo tener vida en sí mismo, y le ha dado poder para juzgar, porque es Hijo del hombre» (Jn 5,26-27). Si la encarnación constituye un descenso de junto a Dios, el destino de Jesús culmina con su retorno junto a Dios, es decir con su ascensión al Padre, o también con su exaltación a la derecha del Padre: «Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre» (Jn 3,13).

Pero esa elevación coincide con la hora de la cruz. Elevado sobre la tierra, el Hijo del hombre extiende la salvación de Dios sobre la humanidad: «Como Moisés elevó la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga en él la vida eterna» (Jn 3,14-15).

Sólo entonces resplandece a plena luz su condición divina: «Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy, y que no hago nada por mi propia cuenta; sino que, lo que el Padre me ha enseñado, eso es lo que hablo. Y el que me ha enviado está conmigo: no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que le agrada a él» (Jn 8,28-29). Los discursos del cuarto evangelio preparan al lector para interpretar el relato de la Pasión no como el fracaso humano del profeta Jesús traicionado por su pueblo, sino como la manifestación en gloria del único Salvador, el Hijo enviado del Padre y perfectamente fiel a la misión recibida.

Semejante afirmación de la divinidad de Jesús sólo es posible desde la mirada de la fe. El prólogo de Juan llama a la constitución de una comunidad de testigos, para quienes la fe en Jesús constituya un verdadero nacimiento. A diferencia de los paganos («el mundo»),

e incluso del pueblo de Israel («los suyos»), los discípulos de Jesús reconocen en su persona la presencia concreta del Verbo de Dios:

En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció. Vino a los suyos, y los suyos no la recibieron. Pero a todos los que la recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre; los cuales no nacieron de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre sino que nacieron de Dios (Jn 1,10-13).

En esa misma línea, Jesús propone al fariseo* Nicodemo «nacer de nuevo» (Jn 3,3; también se puede traducir «nacer de lo alto»), es decir reconocerse hijo de Dios, más allá del mero nacimiento terreno: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de nuevo no puede ver el Reino de Dios» (Jn 3,3); o también: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios» (Jn 3,5). La impotencia de Nicodemo, presentado, sin embargo, como sabio en materia religiosa, sugiere que la fe

REFERENCIA

¿QUÉ QUIEREN DECIR LOS CRISTIANOS CUANDO HABLAN DEL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN?

La palabra «encarnación», tan familiar al cristianismo, deriva directamente del prólogo de Juan. Para decir que Jesús el Hijo de Dios se ha hecho plena y concretamente hombre, el cuarto evangelio emplea la palabra «carne»: «La Palabra se hizo carne» (Jn 1,14).

Este término se ha vuelto cuasi incomprensible en nuestros días. En san Juan, no tiene ningún valor peyorativo; no se opone tampoco a alma, como en la distinción griega de alma y cuerpo. Designa sencillamente la condición humana en su realidad concreta, cuerpo y alma de una vez. La situación del ser humano, inscrita en el espacio y en el tiempo, está destinada a la muerte; pero, para el cuarto evangelio, esa muerte no es definitiva. Por la fe el ser humano nace a una vida nueva, a la que se llama «espíritu» distinguiéndola de la existencia simplemente humana a la que se llama «carne». Eso es lo que Nicodemo rechaza reconocer, encerrándose en un materialismo sin salida: «¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?» (Jn 3,4).

Por el contrario, los creyentes se adhieren a esa vida de Dios, calificada de eterna, por ser diferente de las realidades pasajeras de la condición terrestre: «El que beba del agua que yo le dé, no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para vida eterna» (Jn 4,14); «Mis ovejas escuchan mi voz; yo las conozco y ellas mi siguen. Yo les doy vida eterna y no perecerán jamás, y nadie las arrebatará de mi mano» (Jn 10,27-28).

Traducida al castellano moderno, la palabra «encarnación» podría designar «la humanización» de Dios, con la «divinización» ofrecida, en retorno, al ser humano, a través de la comunión en la persona de Jesús, el Hijo único, muerto en la condición humana (la carne) y resucitado para la vida eterna de Dios. Se trata del centro mismo de la fe cristiana: ¡Dios se hace hombre, para que el hombre sea hecho Dios!

supera las meras capacidades del ser humano: «¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?» (Jn 3,4); y también, en boca del mismo Nicodemo: «¿Cómo puede ser eso?» (Jn 3,9).

La adhesión de la fe

La adhesión de fe a la persona de Jesús no puede realizarse sin un proceso verdaderamente espiritual, es decir vuelto hacia algo distinto a la simple satisfacción de las necesidades terrenas. Semejante conversión implica una libertad interior tan fuerte como la del viento, imprevisible por definición: «El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo el que nace del Espíritu» (Jn 3,8). La fe es esencialmente don de Dios. El abandono de los discípulos es un escándalo, incomprensible desde el punto de vista de la razón: «Jesús sabía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que lo iba a entregar. Y decía: "Por esto os he dicho que nadie puede venir a mí si no se lo concede el Padre"» (Jn 6,64-65).

Esta revelación choca profundamente a los interlocutores judíos de Jesús. El cuarto evangelio es todo menos irenista. A la incomprensión de Nicodemo le sucede el desencanto de la multitud, e incluso la hostilidad de ciertos grupos violentos. Jesús se encuentra en peligro de muerte, cuando se atreve a presentarse como igual a Dios, anterior incluso a Abrahán, padre de los creyentes: «Entonces tomaron piedras para tirárselas; pero Jesús se ocultó y salió del Templo» (Jn 8,59).

Esta afirmación tan fuerte traduce el punto de vista de las comunidades post-pascuales. Los cristianos del grupo joánico* confiesan tan nítidamente la divinidad de Jesús guiados por la luz de la Resurrección y motivados por la fe. En este sentido, los discursos, aunque estén constituidos de fragmentos primitivos, expresan la teología de comunidades ya antiguas, enriquecidas con la experiencia de bastantes generaciones de creyentes.

El don del Espíritu

Los autores del cuarto evangelio son muy conscientes de que la profundidad de la mirada depositada sobre Jesús Hijo de Dios no es sólo fruto de una reflexión humana. Hay en ello una especie de inspiración, que también ella es don de Dios: «Y decía: "Por esto os he

REFERENCIA

«CONOCER» EN LA BIBLIA

Las palabras «conocer» y «conocimiento» traducen palabras griegas que han originado en castellano, por ejemplo, el término «gnosis*». Son frecuentes en el cuarto evangelio. Hay un grave peligro de entenderlas en el sentido de una actividad propiamente intelectual: el evangelio según Juan estaría destinado a la elite y la experiencia de la fe estaría reservada a los sabios. Ya en la antigüedad (siglos II y III), las sectas gnósticas se apoyaban en el cuarto evangelio para expresar sus concepciones de una salvación por el «conocimiento», es decir por una especie de despertar de la consciencia por vía de iniciación.

En realidad, en el conjunto de la Biblia, el verbo «conocer» tiene un sentido mucho más amplio que actualmente. Se trata de una verdadera comunión entre dos seres, incluyendo la mediación de las relaciones físicas. En consecuencia, conocer a Jesús no es adquirir un saber objetivo sobre su identidad, sino comunicarse con su persona y compartir su vida en una relación de amor y de fe. En la medida en que el Hijo está, él mismo, íntimamente unido al Padre, la fe en Jesucristo da acceso a la vida de Dios y pone en comunicación con el Padre: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). Se trata de una relación existencial, que implica toda la *persona*, como Jesús le recuerda a Pedro en el lavatorio de los pies: «Si no te lavo, no tienes parte conmigo» (Jn 13,8).

Igualmente, aunque Jesús es, hablando con toda propiedad, la verdad, también es, e inseparablemente, el *camino* que conduce a esa verdad, y la vida que fluye de esa misma verdad. En el cuarto evangelio, el conocimiento es un proceso vital y dinámico: supone que el discípulo sale de sí mismo y se pone en camino siguiendo a Jesús: «Le dice Tomás: "Señor, no sabemos a dónde vas, ¿cómo podemos saber el camino?". Le dice Jesús: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí"» (Jn 14,5-6).

dicho que nadie puede venir a mí si no se lo concede el Padre"» (Jn 6,65). Por eso los discursos anteriores a la Pasión insisten en la obra del Espíritu Santo. Sólo él tiene capacidad para revelar a los discípulos la verdad sobre Jesús:

Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os explicará lo que ha de venir. Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros (Jn 16,13-14).

Es el Espíritu Santo el que permite actualizar las enseñanzas de Jesús y el que da a los discípulos la capacidad de recibir toda la sustancia que contienen: «El Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 14,26).

En el discurso que precede a la Pasión, Jesús no sólo precisa el papel del Espíritu Santo, sino también su origen: Procede del Padre, pero por mediación del Hijo: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la verdad, a quien el mun-

do no puede recibir, porque no le ve ni le conoce» (Jn 14,15-17); «Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 15,26). La venida del Espíritu a los discípulos es inseparable de la muerte y de la resurrección de Jesús. En la medida en que el Hijo de Dios se retira de la historia, da a los creyentes la capacidad de ser su propia palabra en el corazón del mundo. Para hacerlo, les transmite su Espíritu, literalmente el «soplo» o «aliento» que inspirará su testimonio:

Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré (Jn 16,7).

Cuando tomó Jesús el vinagre, dijo: «Todo está cumplido». E inclinando la cabeza entregó el espíritu (19,30).

Dicho esto, sopló y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos (20,22-23).

Del don del Espíritu Santo nace la comunidad, pero ésta se encuentra enfrentada a múltiples dificultades. Además de la ruptura

REFERENCIA

LA CONCIENCIA DE JESÚS: ¿SABÍA JESÚS QUE ERA DIOS?

En una primera aproximación, el Jesús del cuarto evangelio puede producir la impresión de ser un tanto «desencarnado», cosa que estaría en contradicción con la afirmación central de la Encarnación. De hecho, Jesús aparece como soberanamente dueño de su destino; incluso su sufrimiento parece estar muy atenuado. De la agonía en el huerto de los olivos, sólo queda una pequeña turbación (Jn 12,27), de la que Jesús es liberado inmediatamente por la intervención de una voz celeste. Sin embargo, a todo lo largo del relato se recuerda la humanidad de Jesús: tiene sed y da muestras de fatiga bajo el sol del mediodía (Jn 4,6); llora la muerte de su amigo Lázaro (Jn 11,35); le afecta profundamente la traición de Judas (Jn 13,21).

Muchas de las notas relativas al dominio de Jesús (por ejemplo, Jn 2,24-25 ó Jn 6,64-65) podrían ser perfectamente añadidos que expresaran el punto de vista del autor del texto. Para el Evangelista, por más que Jesús parezca vulnerable a las maquinaciones humanas, en el fondo de sí mismo es perfectamente consciente de las ambigüedades de la situación (Jn 7,3-10) y completamente lúcido sobre el comportamiento de Judas (Jn 6,70-71).

Esa clarividencia, ¿es mero producto de una gran sabiduría humana o hay que ver en ella un efecto de la conciencia divina? Esta pregunta no tiene respuesta. Como no hay paralelo alguno, es imposible saber cómo podía vivir Jesús simultáneamente la omnisciencia divina y las incertidumbres de la condición humana. De todas formas, el evangelio recoge la experiencia espiritual de después de la Pascua*: las cuestiones que planteó la vida pública son releídas por creyentes que disponen, de la Pascua en adelante, de una parte de la respuesta. El Evangelista y la comunidad que le sostiene, no dudaban de que Jesús era el Hijo único, eterno como el mismo Dios. Respecto a cómo Jesús podía siendo hombre vivir esa condición divina, los autores del cuarto evangelio no sabían más que nosotros.

con el judaísmo, la comunidad de Juan experimenta la indiferencia del mundo pagano. Y sufre, sobre todo, sus propias divisiones. La oración de Jesús anterior a la Pasión (Jn 17) se centra en el tema de la unidad: confesión indirecta de la importancia de las divisiones que afectaban a la comunidad en aquellos últimos años del siglo I. Sólo la unidad existente entre Jesús y su Padre puede servir de modelo y fuente para producir una vida comunitaria armoniosa:

No ruego sólo por éstos, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en mí, para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí (Jn 17,20-23).

El cuarto evangelio insiste en el carácter personal del Espíritu Santo: igual al Padre y al Hijo, es indispensable para la comunión divina, que más adelante recibirá el nombre de Trinidad. Es necesario para la vida de los cristianos, y el papel que juega para con ellos es ser «Paráclito*» (palabra griega que significa «abogado, defensor»). Vistas las dificultades encontradas, tanto fuera como dentro, el sostén del Espíritu «defiende» a la comunidad contra los ataques de sus adversarios. La amenaza de las persecuciones se perfilaba en el horizonte de aquellos últimos años del siglo I. El Espíritu protege también a la comunidad de sus propios demonios, empezando por el de la desunión.

El evangelio según Juan no desarrolla una teología de la Trinidad, en el sentido intelectual del término, pero sí muestra la coherencia existente entre el amor de Dios a la humanidad, la misión de Jesús el Hijo único enviado por el Padre, y la acción del Espíritu Santo en la comunidad de los creyentes. En este sentido, los discursos del cuarto evangelio constituyen una cima de la afirmación cristiana sobre la salvación que se realiza en Jesucristo:

Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él (Jn 3,16-17).

Lejos de imponer una visión sintética, la espiral de los discursos involucra al lector en una meditación que le va llevando por etapas al corazón del misterio cristiano.

Y.-M. B.

10.5.
El Apocalipsis joánico

En todos los tiempos, el ser humano busca escrutar lo desconocido, y particularmente en los momentos de crisis. Los pueblos del Oriente antiguo pensaban que las divinidades revelaban el destino de la persona y la marcha de la historia a través de signos escritos en la naturaleza: el vuelo de los pájaros, el movimiento de las estrellas, de las nubes, del viento...

Ni el judaísmo* ni el cristianismo podían aceptar la divinización pagana*. La astrología es cosa vana. Es Dios quien levanta el velo de los secretos del mundo y de la historia. De ahí la floración, entre los años 150 a.C. y 100 d.C., de escritos que quieren aportar por revelación un conocimiento secreto del universo, del pasado, del presente, del futuro, e incluso del final de los tiempos.

El Apocalipsis joánico* se inscribe en esta perspectiva. Y sin embargo, y en la misma medida, se desmarca de ella. A través del género literario desconcertante y del lenguaje lleno de imágenes de la literatura apocalíptica*, el libro revela al Resucitado que rige la historia mientras los imperios se agitan y se derrumban. El Apocalipsis joánico es esencialmente un grito de esperanza.

Un género literario desconcertante

El término «apocalipsis» no es en absoluto tranquilizador. ¿No es sinónimo de guerras, terremotos, catástrofes ecológicas y humanas? En realidad, esta palabra se deriva del griego *apokalypsis* cuya traducción es «desvelamiento, manifestación, revelación». El Apocalipsis joánico es una *revelación de Jesucristo* por Jesucristo (Ap 1,1). Una revelación que está escrita en el lenguaje propio de la apocalíptica.

Este género, que nació con los libros de Isaías, Ezequiel y, luego, de Joel y de Zacarías, alcanzará su esplendor con el libro de Daniel. Este último servirá de modelo a los apocalipsis apócrifos* judíos o

cristianos, a los textos apocalípticos de Pablo o de los evangelios sinópticos y, desde luego, al Apocalipsis joánico.

La apocalíptica es un género difícil de definir. Podemos esbozar sus rasgos principales tal y como aparecen en los textos, como en este de la visión del Hijo del hombre:

Yo, Juan, vuestro hermano y compañero de la tribulación, del reino y de la paciencia, en Jesús. Yo me encontraba en la isla llamada Patmos, por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús. Caí en éxtasis el día del Señor, y oí detrás de mí una gran voz, como de trompeta, que decía: «Lo que veas escríbelo en un libro y envíalo a las siete iglesias: a Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea». Me volví a ver qué voz era la que me hablaba y al volverme, vi siete candeleros de oro, y en medio de los candeleros como a un Hijo de hombre, vestido de una túnica talar, ceñido al talle con un ceñidor de oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos, como la lana blanca, como la nieve; sus ojos como llama de fuego; sus pies parecían de metal precioso acrisolado en el horno; su voz como voz de grandes aguas. Tenía en su mano derecha siete estrellas, y de su boca salía una espada aguda de dos filos; y su rostro, como el sol cuando brilla con toda su fuerza (Ap 1,9-16).

El género apocalíptico se caracteriza esencialmente por visiones, por una abundante utilización del lenguaje con imágenes, por un trasfondo de oposición al poder político, por una llamada a la perseverancia. Las visiones se traducen mediante verbos de sensaciones: «vi», «oí». Igualmente, la expresión «entré en éxtasis» (literalmente «entré en espíritu» se utiliza en el libro para expresar la experiencia de la visión. El autor ve y oye con los ojos y los oídos de una fe viva y concreta.

El lenguaje apocalíptico es extraordinariamente rico en imágenes. El autor emplea multitud de símbolos, con frecuencia difíciles de descifrar, queriendo indicar así que el mensaje viene de Dios mismo. Así la figura del Hijo del hombre es presentada a través de una serie de imágenes tomadas del Antiguo Testamento, esencialmente del libro de Daniel. La túnica larga y amplia evoca al sumo sacerdote*, el cinturón de oro es símbolo regio, el aspecto del rostro indica su majestad que produce temor, el cabello blanco su divinidad, y los ojos como llamaradas de fuego significan su omnisciencia divina.

También es característico de la apocalíptica un trasfondo de oposición entre el pueblo de Dios y las autoridades políticas, consideradas como soportes de las fuerzas del mal. De esta forma, Juan evoca la prueba de la persecución. Exilado en la isla de Patmos, escribe a los cristianos de Asia Menor, representados por las comu-

nidades de Éfeso, Esmirna. Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea. Los soberanos romanos tendían a hacerse divinizar en vida. En Éfeso, capital provincial de Asia, el emperador Domiciano (81-96) hizo construir un templo en el que se le daban honras. Al rechazar adherirse a esas pretensiones blasfemas, los cristianos fueron marginados, perseguidos y algunos de ellos matados.

Las persecuciones entrañaban el peligro de desmovilizar a los cristianos. Éstos se hacían permeables a las doctrinas gnostizantes* y docetas* que transmitían falsos profetas y destilaban una moral de tibieza. De ahí la llamada de Juan a la constancia y a la lealtad. En la lucha que le oponía a los enemigos de su pueblo, el Hijo del hombre, el Mesías* de Dios, tendrá la última palabra.

Juan retoma, así pues, las formas del género apocalíptico, pero sin esclavizarse a ellas. Modifica profundamente la estructura y, sobre todo, la teología de la apocalíptica tradicional. Así, ésta utiliza la pseudonimia y la antidatación. El autor se cobija bajo el patronazgo de un antepasado (Adán, Abrahán, Daniel...) para darse crédito y también por razones de seguridad. Pues bien, la pseudonimia

BIBLIA

EZEQUIEL Y LA VISIÓN DE LOS CUATRO VIVIENTES

El profeta Ezequiel utiliza imágenes complejas, que la distancia histórica convierte en herméticas. Así la visión de los cuatro vivientes. El profeta describe animales fantásticos, con cabeza humana, cuerpo de león, patas de toro y alas de águila. Son criaturas mitológicas tomadas de la cultura babilónica. Efectivamente, estatuas de este tipo de bestias había delante de los palacios de Babilonia donde habían sido deportados los judíos. Se pensaba que estas bestias servían a las divinidades paganas. El Antiguo Testamento retomó esta simbólica bajo la forma de querubines. Éstos están al servicio de Dios: sostienen su trono y le sirven de montura.

Para Ezequiel, los querubines arrastran el carro del Señor. Compara a Dios con un rey poderoso, montado sobre su carro, llevado y servido por la creación representada en su totalidad por esas bestias fantásticas. Las cuatro caras, que les permiten desplazarse en las cuatro direcciones, simbolizan los cuatro puntos cardinales, el conjunto de toda la tierra. Al someter a estos seres al Dios de Israel, el profeta muestra la transcendencia del Dios bíblico que está por encima de las divinidades paganas:

Había en el centro la figura de cuatro seres cuyo aspecto era el siguiente: tenían figura humana. Tenían cada uno cuatro caras y cuatro alas cada uno. Sus piernas eran rectas y la planta de sus pies era como la pezuña del buey, y relucían como el fulgor del bronce bruñido. Bajo sus alas había unas manos humanas por los cuatro costados; los cuatro tenían sus caras y sus alas. Sus alas se tocaban unas a otras; al andar no se volvían; cada uno marchaba de frente. La forma de sus caras era un rostro humano, y los cuatro tenían cara de león a la derecha, los cuatro tenían cara de toro a la izquierda, y los cuatro tenían cara de águila (Ez 1,5-10).

y la antidatación brillan en el Apocalipsis de Juan por su ausencia. Es Juan mismo el que habla a cara descubierta: «Yo, Juan...».

Además, el Apocalipsis joánico es, sobre todo, un escrito profético, como lo subrayan sus numerosas referencias al vocabulario de la profecía: «profetizar», «profecía», «profeta», «profético», «palabra profética», «el libro de la profecía». Juan se presenta como profeta. Su misión es una investidura profética a semejanza de la del profeta Ezequiel en quien se inspira.

Juan se sirve del género apocalíptico para transmitir un mensaje profético y cristiano. Así, excluye el determinismo que caracteriza los apocalipsis tradicionales. En éstos, efectivamente, Dios lo ha fijado todo por adelantado. El papel del vidente es desvelar a los seres humanos ese designio oculto en libros secretos del cielo. En el tiempo fijado, los enemigos de Dios serán irremediablemente destruidos. Siguiendo a los profetas del Antiguo Testamento, también Juan se siente investido por el Hijo del hombre para interpelar vigorosamente tanto a los cristianos como a los paganos. El Apocalipsis joánico es una revelación de Jesucristo que llama a la conversión y abre a la esperanza.

UNA FLORACIÓN DE IMÁGENES

El libro del Apocalipsis está caracterizado por una floración de imágenes: nombres, colores, animales, personajes, lugares... El autor los toma del mundo oriental y más concretamente de la literatura bíbli-

DOCUMENTO

EZEQUIEL Y EL LIBRO COMIDO

El lenguaje lleno de imágenes y complejo de Ezequiel expresa la riqueza y grandeza de la gloria de Dios. El hombre no puede expresarla en fórmulas estereotipadas, simplistas e inadecuadas. Sólo puede balbucirla a través de imágenes, aparentemente incoherentes, incomprensibles, pero que invitan a cada uno a hacer su propia experiencia de Dios.

Así, para narrar su propia investidura profética y las exigencias de la misión que se le confía, el profeta se sirve de la imagen bibliográfica. Narra una visión en la que el ángel de Dios le invita a comer el rollo de la palabra de Dios, para sostener la esperanza de sus hermanos en el exilio y ser en medio de ellos como un vigía:

Y me dijo: «Hijo de hombre, come lo que se te ofrece, come este rollo y ve luego a hablar a la casa de Israel». Yo abrí mi boca y él me hizo comer el rollo, y me dijo: «Hijo de hombre, aliméntate y sáciate de este rollo que yo te doy». Lo comí y fue en mi boca dulce como la miel. Entonces me dijo: «Hijo de hombre, ve a la casa de Israel y háblales con mis palabras» (Ez 3,1-4).

ca y apocalíptica. La visión del libro sellado nos proporciona algunos ejemplos al respecto:

Vi también en la mano derecha del que está sentado en el trono un libro, escrito por el anverso y el reverso, sellado con siete sellos. Y vi a un ángel poderoso que proclamaba con fuerte voz: «¿Quién es digno de abrir el libro y soltar sus sellos?». Pero nadie era capaz, ni en el cielo ni en la tierra ni bajo tierra, de abrir el libro ni de leerlo. Y yo lloraba mucho porque no se había encontrado a nadie digno de abrir el libro ni de leerlo. Pero uno de los Ancianos me dice: «No llores; mira, ha triunfado el León de la tribu de Judá, el Retoño de David; él podrá abrir el libro y sus siete sellos» (Ap 5,1-5).

Este pasaje se abre a la presentación del objeto principal del texto: el libro. Luego, se plantea una cuestión clave: ¿quién es digno de abrir ese libro? Respuesta dramática: ¡Nadie! Desolado, el vidente es tranquilizado por uno de los ancianos. Entonces aparece solemnemente un Cordero que «se acercó y tomó el libro de la mano

DOCUMENTO

EL *CUARTO ESDRAS*

El cuarto libro de Esdras (4 Esd), escrito probablemente en lengua semítica (hebreo o arameo), es contemporáneo del Apocalipsis joánico. La obra es un grito de esperanza dirigido a la comunidad judía aterrada después de la destrucción del Templo por los romanos. Al emperador se le presenta mediante el águila, símbolo de las enseñas, escudo de armas del imperio. El autor quiere suscitar en el pueblo la confianza en la restauración de Jerusalén y del Templo que llevará a cabo el Señor.

Este mensaje se transmite esencialmente mediante una serie de siete visiones. La quinta es la del águila y el león. En águila designa, en forma alegórica, la omnipotencia del poder romano. Pero un león, que evoca la figura mesiánica del león de Judá, vendrá para poner fin a las pretensiones totalitarias del imperio:

Y tuve un sueño, y he aquí un águila que ascendía del mar y que tenía doce alas con plumas y tres cabezas. Y vi que extendía sus alas sobre toda la tierra, y todos los vientos del cielo soplaban sobre ella y [las nubes] se congregaban. Y vi que de sus plumas nacían plumones que se convertían en plumas diminutas y estrechas; sus cabezas estaban fijas y la cabeza central era mayor que las otras, pero también estaba fija. Y vi que el águila voló con sus alas plumadas y reinó sobre la tierra y sobre quienes viven en ella. Y vi que todo lo que hay bajo el cielo le era sometido, y nadie la contrariaba, ni una sola de las criaturas que pueblan la tierra. [...]Y vi como un león rugiente que salía bruscamente de la selva y oí que tenía voz de hombre al dirigirse al águila. Y le habló así "[...] El Altísimo ha revisado sus tiempos y he aquí que se han acabado, sus siglos y se han cumplido. Por eso, debes desaparecer, tú, el águila y tus alas horribles y tus pequeñas alas funestas y tus cabezas pérfidas y tus garras detestables y todo tu cuerpo de impostura. Así toda la tierra se verá aliviada y liberada de tu violencia, podrá respirar y esperar el juicio y la misericordia de su creador.

(4 Esd 11,1-6.37-46; según trad. de P. Geoltrain).

derecha del que está sentado en el trono» (Ap 5,7). Todo esto se expresa en símbolos.

Así, la expresión «el que está sentado en el trono» evoca a un soberano oriental majestuosamente sentado en su trono. Esta imagen designa a Dios. Él domina desde su trono real a todo lo largo del libro, desde el comienzo hasta la victoria final que ve el castigo a la gran Babilonia y el triunfo definitivo de Dios que regenera la historia de los hombres: «Entonces dijo el que está sentado en el trono: "Mira que hago nuevas todas las cosas"» (Ap 21,5).

En su mano derecha –la que en la Biblia y en muchos otros pueblos significa la fuerza– Dios tiene un libro. Más concretamente se trata de un rollo, como el de Ezequiel (Ez 3,3), pero de un rollo sellado. El sello es signo de pertenencia y de secreto. El autor precisa que el libro está sellado con siete sellos. Las cifras tres, cuatro y siete indican la totalidad. Se trata, por tanto, de un documento secreto, completamente sellado (siete sellos). Está fuera del alcance de toda investigación humana. Sólo el Cordero es capaz de descodificarlo.

DOCUMENTO

LOS *ORÁCULOS SIBILINOS*

Escritos a la manera de los oráculos paganos, los oráculos sibilinos, de estilo apocalíptico, fueron compuestos por judíos en tiempos de la gran crisis que preparó el levantamiento de Bar Kochba. Son una crítica a los perseguidores del pueblo (griegos y romanos); denuncian la idolatría y anuncian el juicio de Dios. En los primeros siglos, estos oráculos serán retocados por los cristianos. Éstos verán en ellos la llegada de Cristo, su victoria sobre los idólatras y la posibilidad de la conversión de las naciones paganas, entre ellas Egipto:

Isis, diosa tres veces desdichada, te quedarás sobre las corrientes del Nilo sola, ménade muda sobre las orillas del Aqueronte y ya no perdurará recuerdo tuyo en parte alguna de la tierra. También tú, Serapis, levantada sobre numerosas piedras brillantes, conocerás tu terrible caída en Egipto, perra tres veces desdichada, y cuantos egipcios padecieron tu nostalgia, todos te llorarán con dolor cuando hagan un sitio en su corazón al Dios imperecedero; reconocerán tu nada cuantos elevaron a Dios sus himnos.

Alguna vez dirá uno de los sacerdotes, un varón con túnica de lino: «Venga, levantemos un hermoso templo a Dios verdadero; ¡ea!, cambiemos la terrible ley heredada de nuestros antepasados, por la cual ellos a los dioses de piedra y arcilla hicieron procesiones y sacrificios sin saber lo que hacían. Demos la vuelta a nuestras almas con himnos al Dios imperecedero, al propio creador, al que es eterno, al soberano de todos, al verdadero, al rey, al que alimenta las almas, al relampagueante, a Dios grande que siempre existe».

Y entonces en Egipto habrá un gran templo santo y allí presentará sus sacrificios el pueblo creado por Dios. A lo largo de cuantas generaciones sea venerado Dios en el recinto sagrado, durante todas ellas concederá a los hombres disponer de recursos.

(*Oráculos sibilinos* V, 484-503; trad. de E. Suárez de la Torre)

REFERENCIA

¿QUÉ RELACIÓN EXISTE ENTRE EL APOCALIPSIS Y EL EVANGELIO DE JUAN?

El Apocalipsis joánico forma parte del corpus* joánico*, de los tres grupos de escritos atribuidos a Juan o a su escuela: el Apocalipsis joánico, el cuarto evangelio y las cartas joánicas. En este sentido, tiene vínculos con el cuarto evangelio. Sin embargo, la cosa no parece evidente.

Es verdad que, en el libro, el autor se nombra explícitamente por dos veces: «Juan, a las siete Iglesias de Asia» (Ap 1,4); «Yo, Juan» (Ap 1,9). Y sin embargo, esta presentación insistente, que difiere de la discreción del Evangelista, no convenció a todos los Padres de la Iglesia. Además, el libro tuvo dificultades para ser admitido en el canon del Nuevo Testamento, principalmente en Oriente. La utilización sectaria que hacían de él algunas comunidades, como la del sacerdote frigio Montan, hizo que los Padres no se fiaran mucho. Eusebio de Cesarea, apoyándose en los testimonios de Papías, de Policarpo y de Dionisio de Alejandría atribuye el libro no a Juan el apóstol, sino a Juan el presbítero (el anciano), un discípulo de los apóstoles y principalmente de Juan.

Dionisio de Alejandría había mostrado disparidades literarias y teológicas entre los dos escritos. En efecto, aunque los dos libros recurren abundantemente a los símbolos, no los utilizan del mismo modo. Los del evangelio son sugerentes, los del Apocalipsis son más bien herméticos. Los dos libros no pertenecen al mismo género literario: uno es un evangelio, el otro es un apocalipsis. Igualmente, los términos clave del cuarto evangelio están ausentes en el Apocalipsis: luz, tinieblas, verdad, mundo...

Aun reconociendo estas disparidades entre los dos escritos, hay que subrayar las numerosas semejanzas existentes entre el Apocalipsis y el cuarto evangelio.

Aunque de géneros literarios diferentes, los dos libros tienen un gusto pronunciado por el simbolismo, la alegoría* y los paralelismos. Aparecen en ellos numerosos temas comunes: el testimonio, Cristo como cordero y pastor y también como palabra de Dios, el agua que da la vida, la victoria de Cristo y de los suyos, la pasión de Jesús presentada como la glorificación de Jesús, los signos, las obras que hay que cumplir, la fe, la observancia de los mandamientos... Señalemos también un mismo entusiasmo por los elementos litúrgicos: así el cuarto evangelio está tachonado por las fiestas judías (Pascua, Fiestas de las Tiendas y de la Dedicación) e incluye alusiones sacramentales (bautismo, eucaristía). El Apocalipsis incluye numeroso himnos y alusiones litúrgicas. En fin, los dos escritos tienen el mismo modo alusivo de referirse al Antiguo Testamento. Así que el libro del Apocalipsis se sitúa adecuadamente en la tradición joánica. Debe ser leído como un escrito joánico, sea que la obra haya sido escrita por Juan el Apóstol, por Juan el presbítero o por algún otro miembro de la escuela joánica.

Con todo, conviene tener en cuenta la perspectiva propia del libro. El Apocalipsis no es un evangelio, en el sentido técnico del término. No habla ni alusivamente siquiera de la vida terrena de Jesús. Es una meditación sobre el Resucitado a la luz de las vivencias dramáticas de las comunidades cristianas de Asia. A esos cristianos perseguidos el Apocalipsis les dirige un mensaje de esperanza basado en el Resucitado. Si el evangelio es esencialmente kerigmático* y catequético*, la perspectiva del Apocalipsis es básicamente ética: mantenerse fiel a las exigencias concretas de la fe cristiana en las pruebas que sacuden a la Iglesia. El género literario utilizado permite recalcar esta doble llamada a la esperanza y a la fidelidad en obras.

En el mito babilónico de la creación *Enuma Elis*, aparecen tablas y libros mágicos de las que Marduk se habría apropiado para vencer a Tiamat y convertirse en una nueva divinidad. La literatura apocalíptica, por su parte, habla de escritos secretos y celestes en los que están consignada la historia de los seres humanos y sus acciones, con vistas al juicio.

El Apocalipsis joánico se inscribe en la historia de la salvación. También para Ireneo, Orígenes o Victorino de Pettau, el libro simboliza las Escrituras, cuyo único intérprete es Cristo. Hipólito de Roma va más lejos. El Cordero es la revelación plena del plan de salvación de Dios contenido en las Escrituras, plan completamente inaccesible a la comprensión de los seres humanos.

Según la literatura apocalíptica y la interpretación de los Padres* de la Iglesia, el libro simboliza la historia universal de la humanidad. Por su victoria pascual, el Cordero ha sido juzgado digno de tomar el libro y abrir sus sellos, es decir de dar un sentido a la historia y tener dominio sobre ella.

Juan superpone unas sobre otras imágenes a veces contradictorias. Así, el cordero degollado recibe los títulos mesiánicos de «león de la tribu de Judá», «retoño de David» (Ap 5,5). Por su muerte y su resurrección, el Cordero es el vencedor: «Entonces vi, de pie, en medio del trono y de los cuatro Vivientes y de los Ancianos, un Cordero, como degollado» (Ap 5,6). Está en pie, habiendo triunfado de la muerte y de las potencias del mal. Se puede comprender, entonces, que el autor haya superpuesto la figura del león, símbolo de la fuerza, y la del cordero, débil.

Entronizado por Dios, cuya gloria comparte, el Cordero recibe la alabanza de cuatro vivientes, de veinticuatro ancianos y de ángeles. Los cuatro vivientes representan a los cuatro ángeles que gobiernan la creación, los cuatro puntos cardinales. Simbolizan el universo creado, el mundo vivo. La tradición cristiana verá en ellos el símbolo de los cuatro evangelistas. Los veinticuatro ancianos tienen una función regia y sacerdotal. Representan a las veinticuatro clases sacerdotales del pueblo hebreo, dos por tribu. La cifra doce evoca las doce tribus del pueblo elegido, los fieles de Cristo. Los veinticuatro ancianos representan, por tanto, al nuevo pueblo de Dios en gloria, que da gloria a Dios y al Cordero, y participa de su realeza. Los ángeles, por su parte, son los enviados especiales de Dios y los intérpretes de las revelaciones divinas. Tienen también una función litúrgica: alaban a todo pulmón.

En suma, mediante un lenguaje rico en imágenes y colorista, la visión del libro sellado propone una meditación sobre el Cordero. A los cristianos perseguidos el autor les afirma que el dueño de la historia no es el emperador, sino Cristo muerto y resucitado. Como la

de los ángeles y del resto de la corte celestial, la misión de los cristianos es proclamarlo. Juan retoma imágenes que pertenecen a la herencia común del mundo oriental, más particularmente a la literatura bíblica y apocalíptica. Pero los relee en función de su mensaje cristológico* y ético.

Los títulos del Resucitado

El Apocalipsis presenta a Jesús mediante una superabundancia de títulos, con frecuencia largos:

– *Hijo del hombre* (Ap 1,13; 14,14). Este título está tomado del libro de Daniel (Dn 7,13). La figura daniélica del Hijo del hombre puede designar una realidad humana, individual o colectiva, y sería, entonces, la antítesis de las realidades impías simbolizadas por las bestias. Pero puede remitir, también, a una figura transcendente. Efectivamente, el Hijo del hombre se mueve en un marco teofánico*: viene de las nubes. Juzga en lugar de Dios. No pertenece a la creación. En este sentido lo entienden los apocalipsis judíos posteriores al libro de Daniel. También Jesús se aplicará esta figura para expresar su origen celeste y desmarcarse de las ambigüedades de los títulos mesiánicos, como del título hijo de David. En el Apocalipsis la expresión tiene un valor escatológico y trascendente.

– *El que tiene en su mano derecha las siete estrellas, el que camina entre los siete candelabros de oro* (Ap 1,16; 2,1). Subraya, en este caso, el señorío de Cristo sobre sus Iglesias*. Éstas están en la mano derecha de su Maestro, bajo su protección. Camina en medio de ellas como su jefe, su inspector, su cuidador, su verdadero epíscopo. Él es la encarnación de la presencia de Dios en medio de los hombres.

– *El primero y el último, alfa y omega, el que estuvo muerto y ha vuelto a la vida* (Ap 1,17-18; 2,8). Cristo no es solamente el Jefe de la Iglesia, sino el de toda la historia. Ésta se parece a los huesos secos de que habla Ezequiel. Sólo Cristo pueda volver a darle vida insuflando en ella su vida de Resucitado. [*Véase* vol. I, p. 317].

– *El que tiene la espada aguda de doble filo* (Ap 1,16; 2,12). Siervo sufriente, el Cordero es la Palabra del Padre, «una palabra viva, eficaz, cortante, que penetra hasta la división entre alma y espíritu...» He 4,12). Cristo sondea los corazones y los riñones. Pone al descubierto el corazón del ser humano y le invita a una verdadera conversión

– *El Hijo de Dios* (Ap 2,18). Jesús no es simplemente un mesías, es el Hijo único del Padre. Tiene la ciencia divina simbolizada por «unos ojos que son como llama ardiente». Posee los siete espíritus, es decir, la plenitud del Espíritu. Sus pies de bronce son muestra de su estabilidad inquebrantable y la de su Iglesia en un mundo convulso, sin cimientos.

– Jesús es, así mismo, *el Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de la casa de David* (Ap 3,7). Encarna la santidad, la verdad de Dios. En el Oriente antiguo era el intendente del reino el que tenía sus llaves. Esa función le corresponderá a Pedro. Jesús es el verdadero intendente del reino, el camino cierto y seguro hacia el Padre: «Si él abre, nadie cerrará; si él cierra, nadie abrirá» (Ap 3,7).

– Jesús es *el Amén, el testigo fiel y verdadero, el Príncipe de la creación* (Ap 3,14). El hebreo *amén* significa «así sea», «ciertamente», «es verdad», «es seguro», «es firme». Jesús se presenta como el Amén, la verdad misma, la certeza, la solidez por excelencia, porque es Dios. Y así, es el testigo fiel, fiable y seguro.

A partir del capítulo 5, Jesús es designado, sobre todo, como el *Cordero*. Este título aparece 29 veces en el libro. El cordero está *degollado, inmolado*. Su sacrificio tiene un valor salvífico. Las numerosas imágenes regias sembradas por todo el texto muestran el señorío universal de Jesús en el tiempo y en el espacio: «Es el Señor de señores, el Rey de reyes» (Ap 17,14; 19,6). Es el principio de la nueva creación. A través de distintos títulos, el Apocalipsis expresa la preexistencia del Cordero, su lugar en el seno de la Trinidad y su misión salvífica:

Gracia y paz a vosotros de parte de «Aquel que es, que era y que va a venir», de parte de los siete Espíritus que están ante su trono, y de parte de Jesucristo, el Testigo fiel, el Primogénito de entre los muertos, el Príncipe de los reyes de la tierra. Al que nos ama y nos ha lavado con su sangre de nuestros pecados y ha hecho de nosotros un Reino de sacerdotes para su Dios y Padre, a él la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén (Ap 1,4-6).

La caída de los imperios

En el capítulo 3, Juan describe una bestia a la que «ve surgir del mar» (Ap 13,1). La tradición veterotestamentaria incluye numerosas figuras de monstruos que pueblan las aguas o los abismos. Así Rajab frecuenta los mares mientras que Bejemot habita los ríos y los cañaverales. La Biblia tomó estas imágenes de los mitos babilónicos o ugaríticos, en los que los océanos son potencias divinizadas. Los autores bíblicos transformaron esos mitos. Así, las bestias mitológicas pasaron a significar a los enemigos de Israel. El combate entre las fuerzas del mal y las de Dios no se plantea ya a nivel imaginario, sino en la historia real y concreta.

En esa perspectiva es en la que el libro de Daniel utiliza la simbólica de las bestias: «Cuatro bestias gigantescas, todas diferentes en-

tre sí, salían del mar» (Dn 7,3). Esas bestias simbolizan a los cuatro reinos que se fueron sucediendo: los reinos siro-babilónico al noreste, el medo al sur, el persa al este, el griego al oeste.

Asiria que se despertó con el rey Assurnasirpal II (883-859) dominó la región durante más de dos siglos. En el año 606, los babilonios del rey Nabopolasar pusieron fin al imperio asirio. En 612, el rey medo Ciasares, que dominaba por entonces el sur de la región, se alió con el rey babilonio Nabopolasar para conquistar y destruir Nínive. En el 555, el persa Ciro se rebeló contra el rey de los medos Astiages. En el 549 se hizo rey de los medos y de los persas. En el 539 conquistó Babilonia. En el año 331, mediante su victoria en Arbelas, el griego Alejandro Magno puso fin al imperio persa.

El libro del Apocalipsis, por su parte, habla del imperio romano que sucedió al reino griego. Es una temible máquina administrativa y militar que quiere gobernarlo todo, hasta las conciencias. Para el Estado romano, muy preocupado por el orden, la multiplicidad de religiones puede provocar la anarquía y poner en peligro la estabilidad del imperio. De ahí su voluntad de imponer un culto único, el culto imperial, capaz de asegurar la perennidad del poder imperial.

Aceptan con facilidad las religiones de los misterios porque se adhieren al culto imperial. El cristianismo no lo acepta y es considerado como una peligrosa superstición que, en nombre de lo absoluto de Dios, socava los fundamentos del imperio. Juan establece un paralelo entre el Cordero degollado y el animal herido de muerte cuya herida se cura: «Una de sus cabezas parecía herida de muerte, pero su llaga mortal se le curó» (Ap 13,3). Alude, quizá, a leyendas que corrían a finales del siglo I sobre el emperador Nerón muerto en el año 68. El soberano habría escapado de la muerte y volvería para vengarse. Pero, con mayor seguridad, en lo que está pensando el autor es en el conjunto del poder imperial que se cree invulnerable e inmortal. ¡Ilusión! Como los demás imperios anteriores a él, también Roma, a la que llama Babilonia, se hundirá de forma lamentable: «¡Cayó, cayó la gran Babilonia! Se ha convertido en morada de demonios, en guarida de toda clase de espíritus inmundos, en guarida de toda clase de aves inmundas y detestables» (Ap 18,2) [*véase* vol. I, p. 71].

Las estructuras y los individuos tienen la tentación de perennizarse, y rechazan reconocerse frágiles y transitorios. Se toman así por Dios. Queda abierto, entonces, el camino al totalitarismo, a la intolerancia, a la idolatría de las personas y de las instituciones.

El libro del Apocalipsis, como el de Daniel, muestra el carácter efímero de las estructuras humanas. Dios y el Cordero son los Dueños de la historia. Son el alfa y la omega, el comienzo y el fin.

DOCUMENTO

NERÓN Y EL INCENDIO DE ROMA

En sus *Anales*, escritos en el año 116 o 117, siendo emperador Trajano (98-117), el historiador romano Tácito habla del incendio de Roma que Nerón (54-68) hizo atribuir a los cristianos, discípulos de Crestus (o Crestos) ejecutado por Poncio Pilato (26-36), en tiempos de Tiberio (14-37). Para el autor, los cristianos constituyen una «execrable superstición» que con toda razón merece ser erradicada. Con todo, desaprueba el proceder de Nerón que muestra más la locura cruel del soberano que la búsqueda del bien común:

Mas ni con los remedios humanos ni con las larguezas del príncipe o con los cultos expiatorios perdía fuerza la creencia infamante de que el incendio había sido ordenado. En consecuencia, para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas. El caso fue que se empezó por detener a los que confesaban abiertamente su fe, y luego, por denuncia de aquéllos, a una ingente multitud, y resultaron convictos no tanto de la acusación del incendio como de odio al género humano. Pero a su suplicio se unió el escarnio, de manera que perecían desgarrados por los perros tras haberlos hecho cubrirse con pieles de fieras, o bien clavados en cruces, al caer el día, eran quemados de manera que sirvieran como iluminación durante la noche. Nerón había ofrecido sus jardines para tal espectáculo, y daba festivales circenses mezclado con la plebe, con atuendo de auriga o subido en el carro. Por ello, aunque fueran culpables y merecieran los máximos castigos, provocaban la compasión, ante la idea de que perecían no por el bien público, sino por satisfacer la crueldad de uno solo.

(*Anales* XV, 44,2-5;
trad. de José L. Moralejo)

Sólo ellos permanecen eternamente. Reconocer la fragilidad de las instituciones humanas es abrirlas a la novedad permanente de la acción de Dios y a su misión de servicio.

LA ESPERANZA TIENE LA ÚLTIMA PALABRA

En la tormenta que atravesaba la Iglesia y el conjunto de la humanidad, la última palabra pertenecía a la esperanza. Ésta no es ni pasividad ni beato optimismo, sino combate al lado del Cordero y de los suyos contra las fuerzas del mal. Así aparece en la visión de la Mujer y del Dragón:

Un gran signo apareció en el cielo: una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; está encinta, y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz. Y apareció otro signo en el cielo: un gran Dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas. Su cola

arrastra la tercera parte de las estrellas del cielo y las precipitó sobre la tierra. El Dragón se detuvo delante de la Mujer que iba a dar a luz, para devorar a su Hijo en cuanto lo diera a luz. La Mujer dio a luz un Hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro; y su hijo fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono. Y la Mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios para ser allí alimentada mil doscientos sesenta días.

Entonces se entabló una batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles combatieron con el Dragón. También el Dragón y sus ángeles combatieron, pero no prevalecieron y no hubo ya en el cielo lugar para ellos. Y fue arrojado el gran Dragón, la Serpiente antigua, el llamado diablo y Satanás, el seductor del mundo entero; fue arrojado a la tierra y sus ángeles fueron arrojados con él.

Oí entonces una fuerte voz que decía en el cielo: «Ahora ya ha llegado la salvación, el poder y el reinado de nuestro Dios y la potestad de su Cristo, porque ha sido arrojado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba día y noche delante de nuestro Dios. Ellos lo vencieron gracias a la sangre del Cordero y a la palabra de testimonio que dieron, porque despreciaron su vida ante la muerte. Por eso, regocijaos, cielos y los que en ellos habitáis» (Ap 12,1-12a).

Este pasaje introduce de lleno en la gigantesca batalla que enfrenta, de un lado a Dios, al Cordero y a los suyos, y de otro lado al Dragón y sus secuaces, batalla que proseguirá hasta la victoria final del Cordero y de los santos. Esta victoria se anuncia ya en este pasaje. En efecto, los dos combates que se describen terminan con el triunfo de los aliados de Dios y del Cordero.

El primer combate enfrenta al Dragón y a la Mujer. Ireneo de Lyon ve en la mujer el símbolo de María, la madre de Jesús. [*véase* p. 436]. En el Antiguo Testamento, la mujer simboliza a Israel, la esposa de Dios. La mujer representa aquí a la Iglesia, el pueblo de la segunda alianza, cuya figura y realización anticipada es María. La Iglesia participa ya de la gloria y realeza de su Mesías. Las fuerzas del mal, simbolizadas aquí por el Dragón, no pueden aniquilarla. La cifra de 1.260 días, o sea 42 meses, o sea, tres años y medio, significa, según Daniel, el tiempo de la prueba, pero un tiempo, en todo caso, de duración e impacto limitados. El Cordero, representado por el niño, y los suyos ganarán la partida.

El segundo combate enfrenta al Dragón y sus secuaces y a los mensajeros y ayudantes de Dios que son Miguel y los suyos. También este combate termina con el triunfo de las huestes de Dios. Una voz celeste puede entonar, entonces, el himno de victoria que recuerda los numerosos cantos de que está sembrado el libro del Apocalipsis. Celebran la victoria de Dios y del Cordero sobre las

REFERENCIA

EL APOCALIPSIS, ¿HOY O MAÑANA?

Ese mundo nuevo que canta el Apocalipsis, ¿es para hoy o para mañana? En realidad, Juan superpone la realidad presente y la realidad escatológica. Por su muerte y resurrección Jesús inauguró una historia nueva. Pero ese mundo aún no está plenamente realizado, está en devenir.

La salvación de Dios está en tensión entre el presente y el futuro, entre el hoy y el mañana, entre la historia de Dios y la de los hombres. El lenguaje de los apocalipsis lo traduce sirviéndose de la dicotomía alto/bajo. Lo que viene de lo alto es divino, lo que viene de abajo es humano. La historia de la salvación se juega en la reconciliación entre el tiempo de Dios y el del hombre, entre la realidad de Dios y la del hombre. Pero desde la encarnación* la realidad de Dios ha entrado en la del hombre. Ha tomado carne en ella.

En este sentido, la nueva Jerusalén simboliza a la Iglesia, el nuevo pueblo de Dios, renovado por su Señor. Pero representa también a la humanidad nueva que Dios quiere engendrar en su Hijo, y de la que la Iglesia es signo y fermento. La Jerusalén de lo alto alcanzará su pleno cumplimiento en la segunda venida de Cristo.

Así, cuando los cristianos cantan con esperanza su *¡Ven, Señor Jesús!* celebran al Señor que ya vino en su encarnación, al Señor que viene hoy en sus sacramentos y en la vida cotidiana y al Señor que volverá.

fuerzas del mal y la posibilidad que se les ha dado a los cristianos de participar en ella.

No hay que ver en esto ni triunfalismo ni espíritu de revancha ni fanatismo. En efecto, el canto precisa que los cristianos «vencieron gracias a la sangre del Cordero y a la palabra de testimonio que dieron, porque despreciaron su vida ante la muerte» (Ap 12,11). El testimonio del don de sí es la principal arma de combate del discípulo del Cordero. Además, el canto del capítulo 12 es un preludio al gran himno de victoria que constituyen los dos últimos capítulos del libro. Antes de llegar a ese punto, hay que atravesar las angustias y dolores que describen las plagas. La historia de los hombres progresa en dientes de sierra. Es un engendramiento progresivo.

Juan es muy realista. Tiene muy en cuenta el carácter conflictivo de la historia de los seres humanos. Y lo expresa a través de las imágenes belicosas y terribles propias de la literatura apocalíptica. Negar la presencia del mal es dar pruebas de ceguera, carecer de lucidez y penetración. Simultáneamente, el Apocalipsis joánico proclama que en el corazón de esta historia tan surcada y herida por enfrentamientos, Jesús está presente, victorioso por siempre. Su presencia destruye el viejo mundo y transfigura la historia.

En esos tiempos de tormenta, la misión de la Iglesia es, sobre todo, dar testimonio de esperanza. Ésta debe traducirse en conversión. La historia nueva es don de Dios. Pero todos y cada uno esta-

mos llamados a participar en el advenimiento de ese mundo nuevo que Dios y el Cordero quiere hacer brotar. Cada ser humano debe adherirse a él con su compromiso personal mediante una exigente conversión de vida, como lo traducen las advertencias severas que esmaltan el texto que anuncia la Jerusalén nueva: «Nada profano entrará en ella, ni los que cometen abominación y mentira...» (Ap 21,27).

La llamada a la conversión de las naciones paganas se expresa a través del lenguaje vigoroso propio de la literatura apocalíptica. Éste se compone de anuncios de juicios y castigos, que son otras tantas llamadas a un cambio urgente y radical. Los capítulos 2 y 3 insisten en la conversión de las comunidades cristianas como signo y fermento de un mundo nuevo.

P. P.

11
Cartas católicas y final de la redacción del Nuevo Testamento

ADEMÁS de los cinco libros o «cuerpos mayores» (Pablo, Marcos, Mateo, Lucas, Juan), que estructuran su pensamiento teológico, el Nuevo Testamento incluye también otros textos que proceden de corrientes menos representativas. Un primer grupo puede ser considerado como perteneciente a la herencia paulina. En segundo lugar conviene citar la primera carta de Pedro, único documento que representa el pensamiento teológico del principal de los Apóstoles. Hay finalmente tres cartas que por su época de redacción y su problemática podemos considerarlas como un bloque: son escritos de consolación frente a los desórdenes que los fieles consideraban precursores del final de los tiempos; son la segunda carta a los Tesalonicenses, la carta de Judas y la segunda carta de Pedro; a pesar de la falta de certeza propia de este tipo de investigación, se las pueda fechar a finales del siglo I o algunos años después.

11.1.
La herencia paulina

El pensamiento del Apóstol de las naciones es tan rico que inspiró a numerosos continuadores. Ya presentamos anteriormente, a continuación de las cartas propiamente paulinas, algunos escritos de la corriente paulina: por un lado, la pareja formada por las cartas a los Colosenses y a los Efesios, dos cartas gemelas, y, por otro lado, las cartas pastorales.

Sin embargo, no acaba ahí la herencia paulina. Incluye, además, la carta a los Hebreos, que algunas Iglesias de los primeros siglos clasificaron en el corpus paulino (que estaría constituido, en este caso, por catorce cartas) y, paradójicamente, otro texto que reacciona contra las interpretaciones excesivas del pensamiento paulino en materia de ley y de fe, la carta de Santiago.

La carta a los Hebreos

Es la última de las cartas atribuidas a Pablo y aparece como única en su género. No comienza con la fórmula habitual y toma la forma de un sermón en el que alternan desarrollos dogmáticos y exhortaciones morales.

Por su estilo, es el documento más trabajado del Nuevo Testamento, con abundancia de palabras poco usuales y construcciones cultas. Su plan –caracterizado por el anuncio repetido de desarrollos ulteriores– ha sido objeto de numerosos estudios. Las citas y alusiones al Antiguo Testamento son muy numerosas y se hacen siempre según el texto griego llamado de los Setenta*. En algunos de sus aspectos, este texto propone una clave de lectura cristiana del Primer (Antiguo) Testamento.

¿Quién es su autor y quiénes sus destinatarios? La tradición antigua no concuerda. En Occidente se pensaba que el texto no proce-

día de Pablo mismo, lo que hizo que esta carta no fuera reconocida como canónica hasta finales del siglo IV. Por contra, Oriente siempre recibió este texto como cargado de autoridad, aunque algunos autores, como Orígenes, dudaran de que su redactor fuera Pablo. En efecto, el tipo de argumentación que desarrolla esta carta tiene todos los ingredientes para que fuera bien recibida por la escuela de Alejandría.

Para detectar el origen del documento, sólo podemos basarnos en la crítica interna: la mención, que hace al final, de los santos de Italia es ambigua; puede tratarse de personas que vivían en Italia o de personas que provenían de aquellas tierras. El hecho de que Clemente de Roma se inspire en la carta a los Hebreos hace suponer que la carta estaba dirigida a la comunidad de Roma en la que había muchos judíos de origen. [*véase* p. 524].

Su autor, discípulo de Pablo, es un cristiano cultivado, formado en las técnicas oratorias y en el arte de la interpretación, como lo eran los judíos alejandrinos, Filón por ejemplo. Le preocupan el cansancio y el desánimo que acechan a la comunidad a la que escribe. Y le envía un mensaje de reanimación basado en la meditación de la obra de Cristo en cuanto sumo sacerdote*. Es la única vez en todo el Nuevo Testamento en que a Cristo se le aplica este título; los desarrollos que hace sobre el sacerdocio y el sacrificio de Cristo constituyen, por tanto, la aportación doctrinal más característica de esta carta. La demostración se muestra ardua para un lector moderno, que no está familiarizado con el Antiguo Testamento y se le hace difícil comprender la importancia que da a la noción de sacrificio. Para comprender la carta a los Hebreo hay que dejarse desterrar y aceptar entrar en otro mundo.

¿Se dirigía el autor a sacerdotes judíos convertidos, que echaban de menos el esplendor de la liturgia de Jerusalén? En realidad, la evocación del Templo que hace la carta es más literaria que vivida, al modo de Filón de Alejandría. Se trata de mostrar cómo Cristo nos ha liberado de una vez por todas del pecado, de forma que los antiguos ritos ya no tienen razón de ser. El autor no rechaza el Antiguo Testamento, pero pone todo su empeño en mostrar que, en realidad, él mismo orientaba hacia el cumplimiento* que ya se ha realizado en la persona de Cristo, Palabra definitiva de Dios a los hombres.

La superioridad de Cristo (1,5–4,13)

La carta comienza con una frase majestuosa, comparable al prólogo del cuarto evangelio: «Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. En

estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo el universo» (Hb 1,1-2). Agente divino para la creación del mundo, el Hijo es el resplandor de la gloria divina. Tras haber realizado la purificación de los pecados, está sentado a la derecha de Dios, muy superior a los ángeles.

En un primer desarrollo, subraya la grandeza única de Cristo mediante una serie de comparaciones. Es superior a los ángeles (Hb 1,5-14). Este desarrollo sólo se comprende bien si se piensa en la importancia que en aquella época se concedía a los ángeles. Pablo tuvo que poner en guardia contra el culto que se les daba (Col 2,18). Una serie de extractos de los Salmos ilustra la dignidad del Rey Mesías*, asociada tanto a la creación como a la salvación del mundo. El encadenamiento de citas termina con un versículo del Salmo 110: «Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies» (Hb 1,13). Este Salmo desempeñará un papel fundamental en toda la argumentación. Después de hacer una invitación a escuchar la Palabra de Dios (Hb 2,1-4), el autor responde a una objeción grave: ¿cómo Cristo es superior a los ángeles siendo así que tuvo que sufrir? La respuesta se fundamenta en una palabra: solidaridad. Cristo no nos salva a distancia, sino haciéndose semejante a sus hermanos: «Por tanto, como los hijos comparten la sangre y la carne, así también compartió él las mismas, para reducir a la impotencia mediante su muerte al que tenía el dominio sobre la muerte, es decir, al diablo» (Hb 2,14). Los versículos que siguen tienen valor de tesis:

Por eso tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser un sumo sacerdote misericordioso y fiel en lo que toca a Dios, y expiar los pecados del pueblo. Pues, habiendo pasado él la prueba del sufrimiento, puede ayudar a los que la están pasando (Hb 2,17-18).

En el judaísmo*, Moisés representa la autoridad suprema, por haber sido el transmisor de la ley* de Dios al pueblo. Mediante toques sucesivos, el autor se dedica a manifestar la superioridad que sobre Moisés tiene Jesús «apóstol y sumo sacerdote de nuestra confesión [profesión de fe]» (Hb 3,1). Más adelante presentará a Jesús como el iniciador de la fe, a la que lleva a su cumplimiento (Hb 12,2). En consecuencia, Jesús no es sólo aquel en quien debemos depositar nuestra confianza, sino también el primero que recorrió el camino que conduce, por la prueba, a la presencia de Dios. Mientras que Moisés fue acreditado por Dios sólo para la casa de Israel, Cristo es, él mismo, constructor de la casa que es la Iglesia*, constituida por los que mantienen «la confianza y se glorían en la esperanza» (Hb 3,6).

La obra de Moisés quedó marcada por un fracaso, el endurecimiento de la generación que, habiendo murmurado contra Dios en el desierto, no pudo entrar en la tierra prometida. La llamada del Salmo 95 sigue siendo perfectamente actual: «Si hoy escucháis su voz, no endurezcáis vuestros corazones como cuando le irritaron, el día de la prueba en el desierto. [...] Por eso juré con ira: ¡No entrarán en mi descanso!» (Hb 3,7; 4,3). ¡Que los destinatarios de la carta no sucumban al descorazonamiento, sino que se disponga por la fe a entrar en el reposo de Dios! El hoy de la salvación sigue resonando: «Esforcémonos, pues, por entrar en ese descanso, para que nadie caiga imitando aquella desobediencia» (Hb 4,11). La palabra de Dios da pruebas de una eficacia temible: es «más cortante que espada alguna de dos filos» (Hb 4,12).

Cristo, sumo sacerdote misericordioso (4,14 – 9,10)

«Teniendo, pues, un gran sumo sacerdote, que penetró los cielos –Jesús, el Hijo de Dios– mantengamos nuestra confesión de fe» (Hb 4,14): así comienza la parte central de la carta. Cada palabra es importante: Jesús, en su humanidad concreta, el Hijo en su relación única con Dios [*véase* p. 68], el sumo sacerdote que, en nuestro favor, está en el trono junto a Dios, la invitación a mantenerse firmes en la fe.

Según una primera descripción, «todo sumo sacerdote es tomado de entre los hombres y está constituido en favor de los hombres en lo que se refiere a Dios para ofrecer dones y sacrificios por los pecados» (Hb 5,1). Dar a este versículo valor de definición reduce la teología del sacerdocio. No podemos olvidar la función de enseñar evocada por el título de apóstol dado al sumo sacerdote de nuestra fe (Hb 3,1), Palabra definitiva de Dios a los hombres. La compasión del sacerdote para con los pecadores se enraíza en la conciencia de sus propios pecados. Cristo, por su parte, es sin- pecado (Hb 7,26), pero conoció como nosotros la prueba del sufrimiento.

La función sacerdotal depende de una llamada de Dios, como sucedió con Aarón y su descendencia (Nm 16–17) [*véase* vol. I, p. 268]. También Jesús fue llamado: «Tú eres sacerdote para la eternidad, a la manera de Melquisedec» (Hb 5,6; cita de Sal 110). Ese sacerdocio Jesús lo ejerció en primer lugar mediante su oración envuelta en el dolor de su agonía:

> *El cual, habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarlo de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, por los padecimientos aprendió la obediencia; y llegado a la perfección, se*

convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen (Hb 5,7-9).

Así, el sacrifico comienza por la escucha, por la obediencia, como lo muestra la larga cita que en Hb 10,7-9 se hace del Salmo 40: «¡He aquí que vengo [...] para hacer tu voluntad». El camino del sacrificio conduce al encuentro definitivo con Dios, que es lo que expresa la idea de cumplimiento tan importante para el autor. El término evoca, en este caso, la transformación de la voluntad humana en el crisol del sufrimiento. ¿No oró Jesús en Getsemaní con estas palabras: «¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14,36)? En la traducción griega del Antiguo Testamento, la obediencia significa la investidura sacerdotal. Jesús es, por tanto, el sumo sacerdote por la llamada que ha recibido de Dios y por la dolorosa obediencia que le hizo compartir los sufrimientos y ser compasivo con sus hermanos los hombres.

Antes de proseguir su exposición dogmática, el autor renueva su llamada a la reflexión (Hb 5,11–6,20). De exhortación en exhortación, el tono se va haciendo cada vez más incisivo. Los destinatarios ven que se les reprocha su falta de madurez en la fe. Necesitan esforzarse para acceder a un nivel superior, más allá de las verdades elementales que son como la base de toda catequesis, los «temas fundamentales del arrepentimiento de las obras muertas y de la fe en Dios, de la instrucción sobre los bautismos y de la imposición de las manos, de la resurrección de los muertos y del juicio eterno» (6,2).

En adelante, la recaída en el pecado sería imperdonable. Esta intransigencia sirvió de caución a los rigoristas que en el siglo III se oponían al perdón de los pecados más graves (apostasía, adulterio, asesinato). Pero hay que tener en cuenta el estilo oratorio de la carta. Como para atenuar la severidad de su amonestación, el autor manifiesta su confianza: «Porque no es injusto Dios para olvidarse de vuestras obras y del amor que habéis mostrado en su nombre, con los servicios que habéis prestado y prestáis a los santos» (Hb 6,10). Como escribe la primera carta de Pedro: «El amor cubre multitud de pecados» (1 P 4,8). La exhortación termina con una invitación a seguir al precursor de nuestra fe, Jesús, «sumo sacerdote según el orden de Melquisedec» (Hb 6,20).

Sumo sacerdote según el orden de Melquisedec, Cristo es superior a los sacerdotes judíos, que proceden de Leví. La carta afirma la inferioridad y el carácter provisional de la ley de Moisés: queda así abrogado el ritual antiguo, porque la ley no ha logrado llevar nada a su perfección. El juramento divino consagra la eminencia del sacerdocio al modo de Melquisedec. En consecuencia, Cristo es cabal-

DOCUMENTO

MELQUISEDEC EN LA TRADICIÓN JUDÍA

Para comprender el desarrollo de ideas que hace la carta a los Hebreos en torno a Melquisedec, hay que partir no sólo del texto del Génesis, sino evocar, además, el lugar que este personaje enigmático ocupó en el judaísmo antiguo, especialmente en un importante texto de Qumrán. Él será el jefe de los ejércitos angélicos que proclamará el gran jubileo, antes del juicio. He aquí los dos textos:

A su regreso después de batir a Quedorlaomer y a los reyes que con él estaban, le [a Abrahán] le salió al encuentro el rey de Sodoma en el valle de Savé (o sea el valle del Rey). Entonces Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísimo, y le bendijo diciendo: «¡Bendito sea Abrán del Dios Altísimo, creador de cielos y tierra, y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó a tus enemigos en tus manos!». Y Abrán le dio el diezmo de todo. (Gn 14,17-20).

El día de las expiaciones es el final del jubileo décimo en el que se expiará por todos los hijos de Dios y por los hombres del lote de Melquisedec. [...] Melquisedec ejecutará la venganza de los juicios de Dios en ese día, y ellos serán librados de las manos de Belial [...]. Éste es el día de la paz del que habló Dios de antiguo por las palabras de Isaías el profeta, que dijo: «Qué bellos son sobre los montes los pies del pregonero que anuncia la paz, del pregonero del bien que anuncia la salvación».

(11Q Melquisedec II, 7-8.13.15-16; trad. de Florentino García Martínez)

He ahí por qué la carta a los Hebreos compara a Jesús con los ángeles. Es en su humanidad concreta donde Jesús ejerce su sacerdocio. El hecho de que Abrahán entregara los diezmos al rey de Salem (Jerusalén) muestra la superioridad de éste. El sacerdocio según el rito de Melquisedec es, por tanto, superior al sacerdocio de la tribu de Leví, descendiente del patriarca. Al modo de Filón, el autor subraya que el Génesis no ofrece la genealogía del rey de Salem: porque es figura del Hijo de Dios que supera todos los tiempos. Su sacerdocio es para siempre.

mente «el sumo sacerdote que nos convenía: santo, inocente, incontaminado, apartado de los pecadores, encumbrado sobre los cielos», que ofreció el sacrificio definitivo «de una vez para siempre, ofreciéndose a sí mismo» (Hb 7,26-27). Por el contrario, el culto judío se distingue por su carácter provisional e imperfecto.

Moisés había construido la Tienda de la reunión [*véase* vol. I, p. 273] y regulado el culto según el modelo celeste. Una idea semejante a ésta es frecuente en las religiones: el verdadero santuario está en los cielos. Ahora bien, el advenimiento de una nueva Alianza, patentemente superior a la primera, ya había sido anunciado por Jeremías: «Van a llegar días –oráculo de Yahvé– en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres [...]. Ésta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel [...]: "Pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo [...], cuando perdone su culpa y de su pecado no vuelva a acordarme» (Jr 31,31-34) [*véase* vol. I, p. 311]. A ese anuncio se refie-

re la palabra de Cristo en la Cena: «Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros» (Lc 22,20).

Para manifestar la imperfección de las instituciones antiguas (9,1-10), el autor evoca cómo se desarrollaba el culto antiguo, refiriéndose no al Templo de Jerusalén, sino a la Tienda del Encuentro que se describe en Ex 25–27. El acento recae en la distinción entre el Santo, cuyo acceso estaba prohibido a los israelitas, salvo a los sacerdotes, y el Santo de los Santos donde sólo el sumo sacerdote podía entrar una vez al año. «De esta manera daba a entender el Espíritu Santo que aún no estaba abierto el camino del santuario mientras subsistiera la primera Tienda» (Hb 9,8). ¿Cómo tendremos acceso a la presencia de Dios? Esta será la obra que realice Cristo.

BIBLIA

EL DÍA DE LA EXPIACIÓN (*YOM KIPPUR*)

El capítulo 16 del Levítico nos ofrece el ritual muy complejo del día de las Expiaciones (*Kippur*) en el día décimo del mes de *tishri* (septiembre) en el que toda la comunidad tenía que guardar ayuno. Sea cual fuera su origen, a partir del Exilio la fiesta fue tomando un relieve cada vez mayor. Tras la dura experiencia de la ruptura de la alianza, marcada por la destrucción del primer Templo, era necesario obtener cada año como una remisión total de la deuda implorando el perdón divino por todas las faltas cometidas, para que el nuevo año pudiera transcurrir en paz. Ese día sólo oficiaba el sumo sacerdote:

[Aarón] recibirá de la comunidad de los israelitas dos machos cabríos para el sacrificio por el pecado y un carnero para el holocausto. Aarón ofrecerá su novillo por el pecado como expiación por sí mismo y por su casa; tomará los dos machos cabríos y los presentará ante Yahvé, a la entrada de la Tienda del Encuentro. Echará las suertes sobre los dos machos cabríos, uno «para Yahvé», y otro «para Azazel» (Lv 16,5-8).

De origen popular, la expulsión del «chivo emisario» al desierto significaba la desaparición del pecado. Hay que notar que no se sacrificaba al animal, sino que se le enviaba al demonio Azazel. La carta a los Hebreos no dice nada sobre eso. En modo alguno se puede comparar a Cristo con el chivo emisario.

Aarón ofrecerá su novillo por el pecado para hacer expiación por sí mismo y por su casa, y lo inmolará. Tomará después un incensario lleno de brasas tomadas del altar que está ante Yahvé, y dos puñados de incienso aromático en polvo para introducirlo detrás del velo; pondrá el incienso sobre el fuego, delante de Yahvé, para que la nube del incienso envuelva el propiciatorio que está encima del Testimonio y así él no muera. Tomará luego la sangre del novillo, rociará con su dedo el lado oriental del propiciatorio, y con su dedo hará siete aspersiones de sangre delante del propiciatorio (Lv 16,11-14).

El punto culminante de los ritos del Kippur consistía en la entrada del sumo sacerdote en el lugar más santo del santuario, el Santo de los Santos donde en otros tiempos reposaba el Arca de la Alianza. En el Templo reconstruido después del Exilio, el Santo de los Santos estaba vacío. Según el Levítico, sólo el sumo sacerdote podía penetrar en el Santo de los Santos; bajo la protección de una nube de incienso pronunciaba el Nombre sagrado de YHWH, el nombre que estaba prohibido pronunciar en cualquier otra circunstancia. A la vez que subrayaba la distancia entre el Dios Santísimo y el pueblo, este ritual manifestaba que Dios, mediante la liturgia, ofrecía la posibilidad de restablecer cada año la alianza siempre amenazada. En nuestros días, al no haber Templo, la fiesta del Kippur se celebra mediante un ayuno y oraciones en la sinagoga.

El sacrificio de Cristo (9,11 – 10,39)

El ritual del *Kippur* constituye el telón de fondo del desarrollo que hace la carta sobre el sacrificio de Cristo. A decir verdad., lo que el autor marca son, sobre todo, las diferencias: a la Tienda terrena se contrapone el santuario celeste; a la sangre de los animales, la sangre del propio Cristo; a una eficacia limitada a la carne, el valor eterno de la ofrenda de Cristo que, por el Espíritu Eterno, se ha ofrecido a Dios en su misma persona, sin mancha ni tacha alguna, y nos obtiene, así, la verdadera purificación que nos permite dar culto al Dios vivo. Al fuego que consumía las víctimas en los sacrificios antiguos le corresponde ahora el Espíritu que con su impulso hace pasar a Jesús de nuestro mundo al santuario celeste.

Los dos sentidos de la palabra griega *diatheke*, testamento y alianza, permiten afirmar la necesidad de la muerte para el establecimiento de la nueva alianza. La comparación con la alianza del Sinaí ilustra los efectos del sacrificio de Cristo. Moisés había asperjado al libro mismo y a todo el pueblo diciendo: «Ésta es la sangre de la alianza que Dios ha ordenado para vosotros» (Hb 9,19-20). La insistencia en la sangre sorprende a los lectores modernos. Tenemos que recordar el importante papel que jugaba en el ritual judío: «Sin derramamiento de sangre no hay remisión» (Hb 9,22). Para la carta a los Hebreos la sangre de Cristo es el signo del don que hace de su propia vida.

El punto culminante del ritual del *Kippur* se alcanzaba cuando el sumo sacerdote penetraba en presencia de Dios en el Santo de los Santos. Comenzado en la tierra, el sacrificio de Cristo encuentra su consumación en el cielo, donde, en adelante, está sentado a la derecha de Dios como intercesor nuestro. El autor insiste de nuevo en la unicidad de este sacrificio: la expresión «de una vez por todas» es un verdadero leitmotiv. Por tanto, ya no hay que buscar ningún otro medio de salvación más que la fe en Cristo, el único mediador.

Una cita del Salmo 40 confirma el punto de vista del autor: lo que cuenta para Dios no son los sacrificios exteriores, sino la obediencia amante. Pues bien, toda la vida de Cristo no fue sino total adhesión a la voluntad divina: «Al entrar en este mundo, dice: "Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo". [...] Entonces dije: "¡He aquí que vengo [...] a hacer, oh Dios, tu voluntad!"» (Hb 10,5.7). Queda así abrogada la antigua disposición en provecho de la nueva, caracterizada por el perdón gratuito de los pecados, como ya había anunciado Jeremías. En contraposición a los múltiples sacrificios previstos por la Ley de Moisés, la intervención de Cristo es a la vez única y definitiva: «Mediante una sola oblación ha llevado a la perfección definitiva a los santificados» (Hb 10,14).

REFERENCIA

DE LOS SACRIFICIOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO AL SACRIFICIO DE CRISTO

La Biblia conoce múltiples formas de sacrificios. En los orígenes, Caín y Abel pagaban un tributo de homenaje a Dios, uno ofreciendo los productos de la tierra, el otro las primicias de su rebaño (Gn 4,1-4) [*véase* vol. I, p. 58]. Los sacrificios de comunión, en los que la carne de las víctimas se repartía entre Dios y los oferentes, se caracterizaban por la alegría de la comida compartida y tomada en presencia de Dios. En el caso de los holocaustos, toda la víctima quedaba consumida por el fuego: es el acto de adoración por excelencia. Con el correr de los tiempos, el papel de los sacerdotes se fue acrecentando de continuo: aunque la víctima fuera inmolada por los oferentes, era el sacerdote el que la presentaba sobre al altar y esparcía su sangre sobre el altar. El sacerdote no es sólo hombre del rito; como guardián de la Ley, debe instruir a los fieles sobre las condiciones a cumplir en sus ofrendas. Es lo que hacen los Salmos de entrada: «Yahvé, ¿quién vivirá en tu tienda? ¿quién habitará en tu monte santo?» *(Sal 15)*. Después del Exilio, los sacrificios por el pecado van adquiriendo cada vez mayor importancia y surge una codificación detallada que realza el papel de los sacerdotes.

Al analizar el sacrificio, conviene distinguir los papeles respectivos del oferente y del sacerdote, la naturaleza de la víctima, el lugar del sacrificio, las condiciones requeridas para que Dios los acepte, el efecto pretendido.

La aplicación a Cristo que hace la carta a los Hebreos provoca una subversión de las ideas recibidas. Ya no hay distinción entre el oferente y el sacerdote: Cristo es el sacerdote de su propia ofrenda. Tampoco la víctima es ajena ni distinta al oferente: es él mismo quien se ofrece. Los sacrificios tenían lugar en la tierra y, en el caso del *Kippur*, culminaban con la entrada del sumo sacerdote, él solo, en el Santo de los Santos. Cristo, habiendo cumplido en la tierra la ofrenda de su vida, penetra junto a Dios donde está sentado «siempre vivo para interceder» en favor de sus hermanos los hombres (Hb 7,25). A la repetición incesante que manifestaba la ineficacia de los sacrificios antiguos se contrapone la unicidad de la ofrenda de Cristo. A la alianza realizada en favor de un solo pueblo sucede la de la Alianza nueva destinada a todos.

La exposición dogmática es rica en consecuencias para la vida de la comunidad cristiana amenazada de cansancio y relajación. «Mantengamos firme la confesión de la esperanza, pues fiel es el autor de la Promesa» (Hb 10,23). El autor vuelve sobre los peligros de la apostasía (Hb 10,26-31), pero concluye con una nota positiva recordando a sus lectores su valentía pasada en los tiempos de persecución (10,32-35). La exhortación termina con una cita de la Escritura que invita a esperar con confianza el retorno de Cristo: «Pues todavía un poco, muy poco tiempo; y el que ha de venir vendrá sin tardanza. Mi justo vivirá por la fe; mas, si es cobarde, mi alma no se complacerá en él» (Hb 10,37-38; incluye una cita de Ha 2,3-4).

Fe y aguante (11,1 – 12,13)

Si la ley judía no ha logrado llevar nada a la perfección, ¿es necesario seguir leyéndola? Recorrida a la luz de la fe, la galería de los antepasados ilustra la afirmación de partida: «Muchas veces y de muchas

maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres...». La fe orienta hacia los bienes futuros y se expresa en convicciones de base: «Por la fe, sabemos que el universo fue formado por la palabra de Dios, lo visible, de lo invisible. [...] Sin fe es imposible agradar a Dios, pues el que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan» (Hb 11,3.6).

Entre los grandes antepasados, Abrahán ocupa un lugar distinguido (Hb 11,8-19) [*véase* vol. I, p. 90]. «Por la fe, Abrahán, al ser llamado por Dios, obedeció y salió para el lugar que había de recibir en herencia, y salió sin saber a dónde iba» (Hb 11,8). El sacrifico de Isaac prefigura el de Cristo:

REFERENCIA

LOS SACERDOTES ¿SON SACERDOTES?

El vocabulario usual en la actualidad no facilita la respuesta a esta pregunta. Si nos atenemos a la carta a los Hebreos, los términos sacerdote y sumo sacerdote sólo se aplican a los sacerdotes judíos, cuyo ministerio ya ha caducado, y a Jesucristo, único sumo sacerdote de la nueva Alianza, el único mediador entre los hombres, sus hermanos, y Dios. La carta menciona a los primeros evangelizadores de la comunidad y a sus actuales jefes (*hegoumenes*), pero sin precisar nada su status ni sus funciones propias. Toda la demostración recae sobre el papel de Cristo que, siendo superior a los ángeles, a Moisés y Aarón, está sentado a la derecha de Dios como soberano intercesor.

Nuestro término «preste», (no muy usado actualmente para designar al sacerdote, pero que sería la correspondencia más literal del usado por la carta a los Hebreos) es un derivado del griego *presbyteros*, que significa «anciano». Las cartas de Pablo a Tito y Timoteo son los documentos más explícitos sobre la investidura de los ancianos mediante la imposición de manos y sobre su función de jefes de la comunidad. El papel del obispo, como jefe único de la comunidad, se concretó a partir del comienzo del siglo II, como lo muestran las catas de Ignacio de Antioquía. La denominación latina «sacerdos» aparece aplicada al obispo a comienzos del siglo III, en la *Traditio apostolica* de Hipólito de Roma (cap. 3), y más tardíamente aplicada a los presbíteros cuando se multiplicaron las parroquias. De esta forma, las funciones ministeriales en la Iglesia se fueron comprendiendo progresivamente al modo de una continuación del sacerdocio levítico del Antiguo Testamento.

Estas variaciones en la terminología son concomitantes con una reflexión más desarrollada sobre la Eucaristía, memorial de la Pasión y de la Resurrección de Cristo. En tanto que presidente de la Cena del Señor, el obispo hace actual el único sacrificio de Cristo para el bien de la comunidad. Por ese hecho está asociado al ministerio del único sumo sacerdote de la nueva alianza, pero su sacerdocio no hace suma con el de Cristo. Demasiados abusos explican la aspereza de la polémica de los tiempos de la Reforma del siglo XVI. Lutero rechazó con fuerza el sacrificio de la misa como algo que atentaba a la unicidad del sacrificio de Cristo, pero mantuvo con energía la presencia de Cristo en el pan y el vino de la Eucaristía. Hubo que esperar al Concilio Vaticano II para contar con una exposición serena que respetara las enseñanzas de la carta a los Hebreos y realzara, para el sacerdocio ministerial, las dos funciones inseparables de evangelización y de presidencia de la Eucaristía.

«Por la fe, Abrahán, sometido a la prueba, ofreció a Isaac como ofrenda, y, el que había recibido las promesas, ofrecía a su único hijo, respecto del cual se le había dicho: Por Isaac tendrás descendencia. Pensaba que poderoso era Dios aun para resucitarlo de entre los muertos. Por eso lo recobró como símbolo» (Hb 11,17-19).

La galería de los antepasados termina con la evocación de los mártires de Israel, modelos para una comunidad que también está sometida a prueba. Y finalmente el ejemplo supremo, el de Jesucristo, jefe y guía de nuestra fe, que la lleva a su perfección, él que en vez del gozo que se le proponía, cargó con la dureza de la cruz (Hb 12,1-2). Las pruebas tienen valor pedagógico y en ellas Dios educa a los fieles al modo de un padre que no ahorra las correcciones para el bien de sus hijos.

Recomendaciones prácticas (12,14 – 13,25)

La puesta en guardia contra los peligros de la apostasía viene acompañada de un paralelismo entre la promulgación de la ley en el Sinaí y el acceso de los fieles a la ciudad del Dios vivo. Los fieles se han acercado a un Dios juez universal, a «Jesús, mediador de una nueva alianza, y a la aspersión purificadora de una sangre que habla más fuerte que la de Abel» (Hb 12,24). Al temor debe suceder la confianza. Entre las recomendaciones prácticas se señalan: la fidelidad a los primeros evangelizadores (Hb 12,7), la obediencia a los jefes actuales (Hb 12,17), la ayuda mutua y el respeto al matrimonio (Hb 13,4).

La ruptura con el judaísmo queda ya consumada para los fieles de la nueva Alianza. La mención del altar, del que los sirvientes de la Tienda no tienen derecho a alimentarse, remite a la celebración eucarística. Esta indicación sumaria se completa con la invitación a la acción de gracias y a la puesta en común de los recursos. Una proclamación resume la exposición: «Jesucristo es el mismo, ayer, hoy y por los siglos» (Hb 13,8). La carta acaba con «palabras de exhortación». Se añaden, como en las demás cartas, una bendición y algunas fórmulas de saludo, pero son demasiado poco explícitas para permitir precisar ni el lugar de redacción ni la identidad de los destinatarios.

La carta de Santiago

Aparte de la fórmula de saludo del comienzo, la carta de Santiago no presenta ninguna característica de una carta. Es un escrito de exhortación enviado a cristianos provenientes de las doce tribus de la Diáspora*. En ausencia de indicaciones concretas, salvo la viva tensión entre ricos y pobres, toda determinación de fecha es aleatoria.

El autor se presenta como «Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo» (St 1,1). ¿Será el hermano del Señor, responsable de la comunidad de Jerusalén? Sin embargo, la carta no alude para nada ni al Templo de Jerusalén ni a las leyes de pureza que tanto significaban para el hermano del Señor (Hch 15,20).

El estilo y sobre todo el vocabulario manifiestan la pertenencia del autor a la cultura helenística. Conoce los procedimientos de la enseñanza de la época, con diálogos imaginados (*diatribè*) y la función de los ejemplos (Abrahán, Rajab, Job, Elías). La yuxtaposición de sentencias hace recordar las colecciones de Proverbios. Debe a los profetas el vigor de sus invectivas contra los ricos. Como los *Testamentos de los Doce patriarcas*, Santiago condena a los dubitativos de corazón dividido (St 1,8; 4,8) e invita a la fidelidad indivisa.

La enseñanza de Jesús, según la tradición de Mateo, constituye el basamento principal de las exhortaciones de Santiago. Como su Maestro, concentra la ley en el amor al prójimo (St 2,8): «ley de la libertad» (St 1,25; 2,12); esa ley está inscrita en el corazón del creyente por la predicación de la Palabra (St 1,21) y conduce a la auténtica sabiduría (1,5; 3,17). No se mencionan la muerte ni la Resurrección de Cristo, pero Santiago espera su advenimiento (*parusía*) (St 5,7-8) y exhorta a los fieles a no desanimarse mientras esperan. La vida cristiana sólo es posible en un clima de oración; son numerosos los desarrollos sobre ella.

El interés de la carta de Santiago procede de que atesta la continuidad de la corriente de la Sabiduría en las comunidades cristianas y el impacto de las instrucciones de Jesús en la vida concreta de los fieles. Lo más notable es la controversia sobre la justificación: mani-

REFERENCIA

PERFECCIÓN Y SIMPLICIDAD DE CORAZÓN

En sus exhortaciones, Santiago toca un tema bien desarrollado en un escrito judío, los *Testamentos de los doce patriarcas*. Isacar se presenta a sí mismo como una persona que da limosna sin segundas intenciones, con simplicidad de corazón (3,8). Y exhorta a sus descendientes a hacer lo mismo:

Proceded con sencillez de corazón [...]. El sencillo no ansía el oro, no anhela los variados manjares, no gusta de vestimentas especiales [...]. La envidia no se introduce en sus deliberaciones ni la malicia se apodera de su alma.

(*Testamento de Isacar* 4,1-2.5: trad. de A. Piñero)

Estos consejos reflejan perfectamente la espiritualidad de los pobres (*anawim**) del Señor, que caracterizará también a las comunidades judeo-cristianas de Palestina. Este tema reaparece en la *Didajé* y en el *Pastor de Hermas*. [*véase* pp. 527 y 529].

fiestamente Santiago reacciona contra la interpretación laxista de la enseñanza de Pablo. [*véase* p. 214].

A falta de un verdadero plan, podemos distinguir un primer conjunto sobre el tema de la prueba o tentación, cuya palabra clave es la perseverancia (St 1,2-18). Un segundo tema es el cumplimiento de la Palabra: no basta la fe, debe traducirse en obras (St 1,19 a 3,18). Entre Dios y el mundo, hay que elegir (St 4,1 a 5,6): este pasaje contiene los reproches más vigorosos contra los ricos. Vienen, para terminar, las exhortaciones finales (St 5,7-19), muy particularmente sobre la vida interna de las comunidades.

Perfección, prueba, ley de libertad

Vamos a indicar algunos de los temas mayores de esta carta. Haciendo eco a la invitación de Cristo «Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5,48), Santiago invita a sus lectores a ser «perfectos e íntegros» (St 1,4). La perfección se contrapone a la división del corazón, que es la división de quien quiere conciliar la fe con el amor a las riquezas. El ser humano «irresoluto e inconstante en todos sus caminos» (St 1,8) nada puede obtener en sus oraciones. A éste se le contrapone el humilde, porque «Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes. Someteos, pues, a Dios; resistid al diablo y él huirá de vosotros» (St 4,6-7). Como María cantó en el Magnificat (Lc 1,52), Dios ensalzará a los que se humillan ante Él (St 4,10).

«¡Feliz el hombre que soporta la prueba!» (St 1,12). En torno a esa bienaventuranza, Santiago desarrolla varias exhortaciones: necesidad de la perseverancia, compromiso en el compartir, oponiéndose a la división interior (1,8), confianza en Dios a pesar de todo (1,12).

¿Prueba o tentación? Una misma palabra (*peirasmos*) significa ambas cosas; hay que elegir según el contexto. Un primer caso es claro: las pruebas contribuyen a la purificación de la fe y deben ser aceptadas con alegría (St 1,2), con esa alegría perfecta de la que hablaba Francisco de Asís al hermano León. *Peirasmos* significa también tentación; alguna traducción posible del Padrenuestro dice: «No nos sometas a la tentación» ¿Será Dios responsable de nuestro pecado? Santiago protesta enérgicamente: «Dios ni es probado por el mal ni prueba a nadie. Sino que cada uno es probado, arrastrado y seducido por su propia concupiscencia» (St 1,13-14). Dios es Padre de las luces y no tienta a nadie, sino que es la fuente de todos los dones excelentes: «Nos engendró por su propia voluntad, con palabra de verdad, para que fuésemos como las primicias de sus criaturas» (St 1,17-18).

Preocupado por la coherencia en la vida de los fieles, Santiago insiste en la puesta en práctica de la Palabra: «No os contentéis sólo

con oírla, engañándoos a vosotros mismos» (St 1,22). Es el tema que cerraba el sermón de la montaña (Mt 7,24-27). Santiago no es activista: la acción brota de la acogida de la Palabra implantada en nosotros como fuente de regeneración. Frente a quienes se jactan de su ciencia y despliegan un celo amargo, Santiago recuerda la importancia de la humilde dulzura.

Puesto que «la ley perfecta de la libertad» tiene su centro en el amor al prójimo, «la religión pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar huérfanos y viudas en su tribulación y conservarse incontaminado del mundo» (St 1,27).

Para ilustrar su enseñanza, Santiago parte de un caso práctico: la acogida de pobres y ricos en la asamblea cristiana. A los primeros se les reservan puestos de honor, a los segundos se les deja de pie en los peores sitios. Semejante menosprecio de los pobres va contra el modo de proceder de Dios que «ha escogido a los pobres según el mundo como [...] herederos del Reino» (St 2,5). Los ricos actúan como opresores, utilizando sus influencias ante los tribunales. La «ley regia», llamada también «ley de libertad», se resume así: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (St 2,8) y todos los demás mandamientos son meras consecuencias de ella.

La fe y las obras

Es el pasaje polémico sobre la fe y las obras el que ha hecho decir que Santiago está en el polo opuesto de la enseñanza de Pablo. Comienza componiendo una pequeña escena:

> *Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de vosotros les dice: «Id en paz, calentaos y hartaos», pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta* (St 2,15-17).

Luego, Santiago discute el caso de Abrahán: ¿de dónde le viene su cualidad de justo? La historia del sacrificio de Isaac proporciona la respuesta: Lo que le valió el apelativo de «amigo de Dios» fue su obediencia ejemplar: «¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y, por las obras, la fe alcanzó su perfección?» (St 2,22). Eso no equivale a negar el papel de la fe, sino que se trata de insistir en la coherencia entre la convicción y la actuación: «Porque así como el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta» (St 2,26).

Dos formas de sabiduría

Contra quienes se quieren hacer pasar por maestros, Santiago invita a la discreción, pues son muchos los pecados que comete la lengua

(St 3,1-13). Viene, luego, un arranque de bravura para denunciar el poder maléfico de ese órgano pequeño, pero peligroso, capaz como el fuego de quemar un bosque entero. A diferencia de lo que sucede con los animales que se puede llegar a amaestrarlos, la lengua es indomable: «es un mal turbulento; está llena de veneno mortífero» (St 3,8). ¡Cuánta contradicción en ella: con la lengua bendecimos al Señor y Padre, y con la lengua maldecimos a los seres humanos hechos a imagen de Dios! ¡No debe ser así!

Una de las claves de la carta es, quizá, el breve pasaje, situado en el centro de ella, en el que se contraponen dos formas de sabiduría (St 3,14-18). Una es terrena, la otra viene de arriba y es «pura, además pacífica, indulgente, dócil, llena de misericordia y buenos frutos, imparcial, sin hipocresía» (3,17). La vida cristiana implica opciones, y la carta de Santiago insiste en su radicalidad.

¿Por qué por ejemplo, algunas oraciones no son atendidas? Pregunta siempre actual. La causa es el espíritu de discordia existente en la comunidad: «Pedís y no recibís porque pedís mal, con la intención de malgastarlo en vuestros deseos de placeres» (St 4,3). Efectivamente, hay que elegir entre el mundo y Dios: «Cualquiera, pues, que desee ser amigo del mundo se constituye en enemigo de Dios» (St 4,4). Lo primero que Dios pide es la humildad: «Humi-

REFERENCIA

LA FE SEGÚN PABLO Y SEGÚN SANTIAGO

El desarrollo que hace Santiago del tema de la fe y las obras ha llevado a creer que Santiago se opone directamente a Pablo. Ambos explotan la historia de Abrahán, pero de un modo diametralmente opuesto. Pablo pone en primer plano la fe del patriarca, que le valió la justificación: «Abrahán creyó en Dios y le fue reputado como justicia» (Ga 3,6, que cita Gn 15,6). Santiago, al contrario, en continuidad con la tradición judía, exalta la obediencia del patriarca en el sacrificio de Isaac (Gn 22) y concluye: «Abrahán nuestro padre ¿no alcanzó la justificación por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar?» (St 2,21). De ahí viene que Lutero llamara a la carta de Santiago «carta de paja».

Un estudio más atento relativiza el conflicto. Santiago, como más tarde 2 P 3,16, se opone a quienes deforman el pensamiento de Pablo, exaltando la justificación por la fe y dejando de lado sus consecuencias en la vida práctica. Para combatir mejor las ideas incriminadas, Santiago aísla de fe del amor, y se atreve incluso a hablar de la fe de los demonios (St 2,19). ¡Le es fácil, entonces, decir que, en semejantes condiciones, la fe está muerta! No es que desconozca la necesidad de la fe, sino que precisa que la fe debe «cooperar» con las obras (2,21).

Para Pablo, no puede existir una «fe muerta» como la de los demonios, porque la fe es apertura a la Palabra de Dios y obediencia. Fe es la aceptación del don gratuito que Dios nos da en su Hijo crucificado y resucitado para nuestro bien. La fe no se manifiesta en menor medida en el ejercicio concreto de la caridad: «Porque siendo de Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen eficacia, sino sólo la fe que actúa por la caridad» (Ga 5,6).

llaos ante el Señor y él os ensalzará» (St 4,10). Juzgar al hermano es ponerse en el lugar de Dios, siendo así que no hay más que un solo legislador y un solo juez, Dios que puede salvar o condenar.

Diatriba contra los ricos

En dos pasajes paralelos, Santiago se enfrenta a los negociantes y a los malos patronos. Los primeros multiplican proyectos, cuando en realidad deberían decir: «Si el Señor quiere, viviremos y haremos esto o aquello» (St 4,15). En un estilo próximo al de Amós, Santiago interpela también a los segundos: «El salario de los obreros que segaron vuestros campos y que no habéis pagado está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos» (St 5,4). A la violencia de los unos se contrapone la no-resistencia del justo, que en aquella época no tenía más solución que padecer la arbitrariedad de los poderosos: «Condenasteis y matasteis al justo; [y él] no os resiste» (St 5,6).

Frente al afán mercantil, se pone como ejemplo la paciencia del agricultor: «Tened, pues, paciencia, hermanos [...] porque la venida (*parusía*) del Señor está cerca» (St 5,7-8). Esperar la venida ¿de quién? ¿De Dios como juez soberano, según la tradición judía, o de Cristo, como en el cuadro del juicio final según Mt 25, 31-46? Las múltiples alusiones a las palabras de Cristo transmitidas en el evangelio según Mateo favorecen esta segunda interpretación.

La oración y la unción de los enfermos

Santiago concluye su carta con recomendaciones sobre la oración, siempre oportuna en cualquier circunstancia, y especialmente en caso de enfermedad: «¿Está enfermo alguno entre vosotros? Llame a

REFERENCIA

RICOS Y POBRES

La carta de Santiago es el texto del Nuevo Testamento que mejor se presta a un análisis sociológico, por su intenso contraste entre dos grupos. Santiago toma partido vigorosamente por unos contra las exacciones de los otros. Los ricos sólo piensan en hacer buenos negocios (4,13-17), y explotan sin vergüenza a sus trabajadores (5,1-6). Unos aparecen como miembros de la comunidad (2,1-6), los otros como perseguidores (2,6.7; 5,6). Los pobres pertenecen al ámbito de los *anawim*, cuyos sufrimientos y confianza expresan con tanta frecuencia los Salmos. La comunidad primitiva de Jerusalén estaba formada principalmente por personas de este ámbito, pero en la carta no hay referencia alguna a la Ciudad santa; lo dominante en ella es el punto de vista espiritual: elegidos por Dios (2,5), los pobres deben cultivar la humildad y la dulzura (4,6).

REFERENCIA

UNCIÓN CON ACEITE Y SACRAMENTO DE LOS ENFERMOS

En la antigüedad, el aceite servía para remediar las heridas y quemaduras. No parece que Jesús lo utilizara, pero cuando los apóstoles fueron enviados en misión «expulsaban a muchos demonios, y ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban» (Mc 6,13). Santiago preconiza que sigan actuando así. Los presbíteros, sobre quienes las cartas pastorales proporcionan indicaciones más amplias, ejercen de forma colegiada su función de jefes de la comunidad. Mediante la unción con aceite, piden para los enfermos la curación corporal y, eventualmente, el perdón de los pecados. Se invita también a la misma comunidad a que se una a ese rito, reconocido por la Iglesia católica como uno de los siete sacramentos.

los presbíteros de la Iglesia [*véase* pp. 482 y 530], que oren sobre él y le unjan con óleo en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor hará que se levante, y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados» (St 5,14-15).

La última palabra de la carta es una máxima optimista que recuerda la parábola de la oveja perdida (Mt 18,10-14), y que contrasta con el tono frecuentemente severo de la carta: «El que convierte a un pecador de su camino desviado, salvará su alma de la muerte y cubrirá multitud de pecados» (St 5,20).

ÉD. C.

11.2.
La primera carta de Pedro

Las dos cartas de Pedro tienen una tonalidad y un estilo muy distintos. La primera es una carta circular, destinada a las comunidades de cinco provincias de Asia Menor. Asia proconsular, cuya capital era Éfeso, y Galacia habían sido evangelizadas por Pablo; no sabemos quiénes fueron los primeros evangelizadores de el Ponto, Capadocia y Bitinia. Una carta de Plinio el Joven (año 112) atestigua la importancia de la comunidad de Bitinia y alude a una persecución por la que pasó veinte años antes, en tiempos de Domiciano, en la época en que fue redactado el Apocalipsis de san Juan. Sin duda, Pedro no visitó personalmente todas esas regiones, pero les escribe como apóstol, testigo de los sufrimientos de Cristo y de su gloria. Esta primera «encíclica» pone de manifiesto su prestigio ante la fraternidad cristiana. [*véase* pp. 56 y 514].

Una mirada general

Enviada desde Babilonia (es decir Roma) con la ayuda de Silvano como secretario, la carta se compone de una serie de exhortaciones destinadas a devolver la confianza a los fieles que sufren las vejaciones de un ambiente hostil. La bienaventuranza de los perseguidos (Mt 5,10) le sirve de telón de fondo. De ella encontramos una formulación original en las últimas exhortaciones de la carta: «Dichosos vosotros, si sois injuriados por el nombre de Cristo, pues el Espíritu de gloria, que es el Espíritu de Dios, reposa sobre vosotros» (1 P 4,14). Este tema se repite como un *cantus firmus*, con una graduación en las precisiones que ofrece sobre las pruebas que amenazan a la comunidad cristiana en el mundo. ¿Hay que ver en ello una alusión a la persecución de Nerón desatada a continuación del incendio de Roma en el año 64? En realidad esta persecución quedó limitada a Roma y no puede servir de referencia para fijar la fecha de la carta ni para pronunciarse sobre su autenticidad.

Se trata, además, de un escrito para dar ánimos, pero desprovisto de cualquier tipo de polémica. Impresiona por la calidez de su tono y parece, en algunos pasajes, una homilía dirigida a nuevos bautizados (2,2). Contiene numerosas alusiones a palabras de Cristo, especialmente al sermón de la montaña. A diferencia de la carta de Santiago, sus exhortaciones se basan en el misterio pascual: Pasión, descenso de Cristo a los infiernos, glorificación a la derecha de Dios. La espera de la Parusía, ya próxima, es muy viva y no parece plantear ningún problema, a diferencia de la situación que pone de manifiesto la segunda carta de Pedro. Las numerosas citas del Antiguo Testamento se hacen según la versión griega de los Setenta*. ¿Hay que hablar de una dependencia de Pablo? Algunas semejanzas innegables permiten descubrir, más bien, los temas mayores de la catequesis apostólica.

Ciertas recomendaciones son propias de la época e incluso son sorprendentes: por ejemplo la invitación que hace a esclavos y mujeres a la sumisión (1 P 2,18–3,6). Pedro no tiene nada de revolucionario. En una situación que los cristianos aun no pueden modificar, proclaman la dignidad del ser humano verdaderamente libre (1 P 2,16) que, en conciencia, prefiere sufrir a hacer el mal (2,18-20). Pequeña minoría, los cristianos contribuirán con el resplandor de su vida fraterna a que el conjunto del mundo habitado descubra el valor de su fe (2,12.15; 3,1). Ellos tienen que dar razón de su esperanza, con mansedumbre y respeto (3,15-16). Su consuelo y fortaleza es constituir juntos «la casa de Dios»: así los excluidos de la sociedad podrán encontrar en la comunidad cristiana un lugar de paz y confianza.

Obertura

Al modo judío, la carta empieza con una bendición solemne: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (1,3). En estrofas sucesivas, Pedro celebra la misericordia de ese Dios que «mediante la Resurrección de Jesucristo de entre los muertos, nos ha reengendrado» (1,3), e invita a la alegría, a pesar de las pruebas actuales; alegría que nace de la vinculación con Jesucristo: «A quien amáis sin haberle visto; en quien creéis, aunque de momento no le veáis, rebosando de alegría inefable y gloriosa...» (1,8). Reconocemos en estas palabras el eco de aquella palabra del Resucitado, que nos transmite Juan: «Dichosos los que no han visto y han creído» (Jn 20,29).

La invitación que se hace a los fieles (1,13 a 2,3) a llevar una vida digna de su esperanza hace referencia al Éxodo y al cordero pascual. Como en la catequesis* bautismal, el rechazo del pecado se motiva por la santidad de Dios: «Seréis santos, porque santo soy yo» (1,16). La revelación de Dios como Padre refuerza esta exigencia, al mismo tiempo que la hace posible por el sacrificio de Cristo, el verdadero cordero pascual (Ex 12,5), «predestinado antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos» (1 P 1,20). Toda la historia de la salvación está centrada en Cristo y encuentra su unidad en el Espíritu Santo.

Formar un Templo para Dios

A los cristianos, a quienes su fe sitúa al margen de la sociedad, Pedro les revela su dignidad: son el verdadero pueblo de Dios, el Templo que habita el Espíritu Santo. Lo que el Antiguo Testamento decía de Israel, se lo aplica a los fieles a Cristo:

Acercándoos a él, piedra viva, desechada por los hombres, pero elegida, preciosa ante Dios, también vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo (1 P 2,4-5).

Estas palabras aluden a un salmo citado en los evangelios: «La piedra que los constructores desecharon en piedra angular se ha convertido» (Sal 118,22, citado en Mt 21,42). En este caso, el apelativo «piedras vivas» se aplica a los cristianos que deben contribuir a la edificación del Templo habitado por el Espíritu Santo, Templo cuya piedra angular es Cristo. Sobre este texto se injerta un oráculo de Isaías sobre el templo de los tiempos mesiánicos: «He aquí que yo pongo por fundamento en Sión una piedra elegida, angular, preciosa y fundamental: quien tuviere fe en ella no vacilará» (Is 28,16). Según sea la actitud de la persona, fe o rechazo a creer, la piedra es principio de salvación o de perdición.

Un tema cercano a éste lo proporcionan las cláusulas de la Alianza del Sinaí: «Sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido» (1 P 2,9). Este pasaje de Ex 19,5-6 es citado según la traducción griega, que acentúa su valor comunitario. Es el pueblo elegido* en su totalidad el que es llamado, en medio de las naciones, a cumplir la función sacerdotal de proclamar la Palabra y hacer la ofrenda espiritual de una vida santa. No se trata en este caso de la

tarea propia de los responsables de la comunidad, sino de la misión de toda la Iglesia*: los «sacrificios espirituales agradables a Dios» que hay que ofrecer mediante Jesucristo no son otros que la vida concreta de los fieles, cuyos diversos aspectos Pedro detalla a continuación. Inspirándose finalmente en Oseas (Os 1,6.9; 2,1.25), que evocaba el perdón de los hijos de Israel mediante el cambio de nombre, Pedro presenta a los convertidos, venidos en su mayoría del paganismo, como el pueblo de Dios que ha obtenido misericordia. Todo este pasaje lo retomó el Concilio Vaticano II.

Deberes de los cristianos

Los cristianos no tienen en la tierra ciudad permanente, viven como peregrinos a semejanza de los patriarcas. Eso no significa que se desinteresen del mundo. Según la invitación de Cristo en el sermón de la montaña (Mt 5,16), deben «tener en medio de los gentiles una conducta ejemplar [...] a fin de que, a la vista de vuestras bellas obras» (1 P 2,12) desarmen las prevenciones hostiles y conduzcan a los paganos a glorificar a Dios. Deben ejercer su apostolado mediante el ejemplo. Y eso tanto en la vida familiar como en las relaciones con los poderes públicos (2,15-16). Sin embargo, la obediencia que se les pide no tiene nada de servil. Utilizando el libro de los Proverbios (Pr 24,21) que prescribe el temor a Dios y al rey, Pedro distingue el temor de Dios de los honores al rey, con lo que excluye el culto imperial. Es de notar también la importancia que da al respeto a todos los seres humanos y al amor a los hermanos en la fe.

La esclavitud era la tara de la sociedad greco-romana. Se podría esperar del Nuevo Testamento su condena firme, pero eso supondría olvidar que los cristianos eran una ínfima minoría en el Imperio, perfectamente incapaz, por tanto, de promover una reforma social.

Referencia

El sacerdocio real según el Vaticano II

Cristo Señor, Pontífice tomado de entre los hombres, de su nuevo pueblo hizo «un reino y sacerdotes para Dios, su Padre». Los bautizados, en efecto, son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio santo, para que, por medio de toda obra del hombre cristiano, ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien el poder de Aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz (Lumen Gentium, 10).

Sólo Pablo en su carta a Filemón invita explícitamente a este amo cristiano a dejar en libertad a Onésimo, un esclavo que le había perjudicado. Pedro, por su parte, se sitúa en el plano espiritual, orientándose a dar a los esclavos toda su dignidad: ¿no son ellos en la comunidad la imagen viva de Cristo sufriente? Ellos deben vivir la bienaventuranza de los perseguidos: «Porque es meritorio tolerar penas, por consideración a Dios, cuando se sufre injustamente. ¿Pues qué gloria hay en soportar los golpes cuando habéis faltado?» (2,19-20). El deber de sumisión no es incondicional. Apelando a la conciencia de los esclavos para negarse a realizar un acto injusto, Pedro les considera no como cosas de sus amos, sino como personas responsables.

Apoya estas consignas, que pueden parecer austeras, en el ejemplo del Siervo sufriente de Isaías: «Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados. [...] Fue oprimido, y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado» (Is 53,5-7, citado por alusiones en 1 P 2,21-24) [*véase* p. 278]. Ya antes se había inspirado en él Cristo. Mediante su sufrimiento obtuvo el perdón, él «que sobre el madero llevó nuestros pecados en su cuerpo, a fin de que, muertos a nuestros pecados, viviéramos para la justicia» (1 P 2,24). De ahí brota cuál es el comportamiento que se espera de los cristianos: «No devolváis mal por mal, ni insulto por insulto; por el contrario, bendecid, pues habéis sido llamados a heredar la bendición...» (3,8-12).

Sin duda esta confianza en Dios está expuesta al desmentido de los hechos. En esas situaciones, Pedro invita a la valentía y al testimonio, en términos que a los cristianos de todos los tiempos, principalmente a los que viven en un mundo hastiado de todo, les viene bien oír: «Estad siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza. Pero hacedlo con dulzura y respeto. Mantened una buena conciencia» (1 P 3,15-16). El apostolado tiene sus raíces en la esperanza y exige el respeto a las personas.

EL EVANGELIO ANUNCIADO A TODOS, INCLUSO A LOS MUERTOS

Pues también Cristo, para llevarnos a Dios, murió una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, muerto en la carne, vivificado en el espíritu. En el espíritu fue también a predicar a los espíritus encarcelados, en otro tiempo incrédulos, cuando les esperaba la paciencia de Dios, en los días en que Noé construía el arca, en la que unos pocos, es

decir ocho personas, fueron salvados a través del agua; a ésta corresponde ahora el bautismo que os salva y que no consiste en quitar la suciedad del cuerpo, sino en pedir a Dios una buena conciencia por medio de la Resurrección de Jesucristo, que, habiendo ido al cielo, está a la diestra de Dios, y le están sometidos los ángeles, las dominaciones y las potestades (1 P 3,18-22).

Este pasaje inspirado en una confesión* de fe, oscuro en su extrema concisión, es como el fundamento de todas las exhortaciones que componen el cuerpo de la carta. Aparecen expresadas en él las convicciones del autor sobre el descenso de Cristo a los infiernos, y sobre el diluvio como figura del bautismo.

Cristo «en el espíritu fue también a predicar a los espíritus encarcelados». Esta expresión hay que unirla al anuncio, que se hace un poco más adelante, de la Buena Noticia a los muertos (4,6). Tiene un sentido positivo: Cristo no fue sólo a liberar a las almas de los justos que esperaban en el Sheol*, sino que ofreció una última oportunidad de salvación aun a los mayores pecadores, representados por la generación del diluvio. Con formas llenas de imágenes, Pedro quiere decir que Cristo, al bajar él mismo hasta la oscuridad de su propia tumba, ofrece a todos los seres humanos, sea cual sea la época en que vivieron, la posibilidad de su salvación. El tema de la bajada a los infiernos, sobriamente mencionado en el Símbolo de los Apóstoles, conoció desarrollos muy amplios en los apócrifos que, luego, inspiraron la iconografía del Sábado Santo.

El arca de Noé se convirtió pronto en un símbolo de la Iglesia. El agua que lo tragó todo era, simultáneamente, la que llevaba sobre sí

DOCUMENTO

EL DESCENSO DE CRISTO A LOS INFIERNOS

A la sobriedad del texto de Pedro se contraponen los relatos dramáticos de varios apócrifos. Cristo fuerza las puertas del Hades* para liberar a Adán y Eva y a los patriarcas. A título de ejemplo, he aquí algunos extractos del *Evangelio de Bartolomé*, un apócrifo* compuesto, redactado en griego sobre la base de tradiciones antiguas. Jesús se dirige al apóstol Bartolomé:

«Cuando desaparecí de la cruz, es que bajé al infierno para sacar de allí a Adán y a todos los que con él se encontraban, accediendo a la súplica del arcángel Miguel». Dice entonces Bartolomé: «¿Y qué significaba aquella voz que se oyó?». Respóndele Jesús: «Era la voz del Infierno, que decía a Belial: "A mi modo de ver, Dios se ha hecho presente aquí". (Cuando descendí, pues, con mis ángeles al Infierno para romper los cerrojos y las puertas de bronce, decía éste al Diablo: "Me parece como si viniera Dios a la tierra". Y los ángeles dirigían sus clamores a las potestades diciendo: "Alzad, ¡oh príncipes!, las puertas y haced correr los canceles eternales, porque el Rey de la gloria va a bajar a la tierra"».) Y el Infierno dijo: «¿Quién es este Rey de la gloria que viene del cielo hacia nosotros?»

(1,9-12;trad. de Aurelio de Santos Otero).

el arca. En este sentido, evoca el agua del bautismo, que destruye el pecado y proporciona la vida. El bautismo «no consiste en quitar la suciedad del cuerpo, sino en pedir a Dios una buena conciencia por medio de la Resurrección de Jesucristo» (3,21).

De esta exposición dogmática, Pedro saca las consecuencias: «Ya que Cristo padeció en la carne, armaos también vosotros de este *mismo pensamiento*: quien padece en la carne, ha roto con el pecado» (4,1). A pesar del sarcasmo de sus antiguos amigos, los fieles deben perseverar en su ruptura con la disolución de un mundo idólatra. Confrontados con un mundo hostil, los fieles sólo podrán mantenerse en pie si forman una verdadera comunidad: «Ante todo, tened entre vosotros intenso amor, pues el amor cubre multitud de pecados. Sed hospitalarios unos con otros sin murmurar» (4,8-9). Se invita a cada uno a que ponga a disposición de los demás los dones particulares, o carismas, que ha recibido de Dios.

Últimas recomendaciones

Antes de presentar sus directrices a los ancianos (presbíteros) [*véase* p. 530], Pedro se presenta a sí mismo con simplicidad como uno de ellos. Es testigo de los sufrimientos de Cristo y espera la gloria futura. «Apacentad la grey de Dios que os está encomendada, vigilando, no forzados, sino voluntariamente, según Dios; no por mezquino afán de ganancia, sino de corazón» (1 P 5,2). La autoridad en la Iglesia debe ejercerse con un espíritu de servicio a imitación del Buen Pastor, que no dudo en lavar los pies a sus discípulos (Jn 13,12-17).

La exhortación final se dirige de nuevo a todos los fieles. Retoma los grandes temas espirituales de la carta: humildad, vigilancia, confianza, a pesar de los ataques del demonio. Los vínculos fraternales entre las comunidades son un apoyo para los perseguidos «sabiendo que vuestros hermanos que están en el mundo soportan los mismos sufrimientos» (1 P 5,9). Una fraternidad que va más allá de las comunidades locales, unida, tanto en las pruebas como en la esperanza, por la solidaridad entre sus miembros: una hermosa imagen para la Iglesia universal.

Éd. C.

11.3.
LAS ÚLTIMAS CARTAS

EL final del siglo I es un periodo bisagra en la historia de la Iglesia*. Ya habían muerto los apóstoles y la organización de la comunidades seguía siendo frágil. Con Ignacio de Antioquía [*véase* p. 525] se fortalecerá la estructura tripartita del ministerio: el obispo a la cabeza del colegio de los presbíteros [*véase* p. 482], y los diáconos al servicio del obispo. Se plantean problemas nuevos: el retorno de Cristo que se daba por cercano se hacía esperar, lo que provocaba la tentación del escepticismo en unos o el recurso a una espiritualidad intemporal y desencarnada en otros (el gnosticismo*). ¿Quién tomará la palabra en esta difícil situación? Existían ya colecciones de escritos que circulaban de comunidad en comunidad: cartas de Pablo, evangelios, pero no bastaban para responder a las nuevas cuestiones que se planteaban. Aparecen, entonces, nuevos escritos que se presentan como la actualización de la voz apostólica. La atribución a Pablo o a Pedro o a Judas corresponde a un procedimiento corriente en aquella época, la pseudonimia, que conviene vaciar de la connotación negativa que podría presuponerle la palabra *pseudos* (mentira). ¿No se atribuían a los fundadores de las escuelas filosóficas los comentarios redactados por sus discípulos? Algunos de esos escritos no llegaron a ser admitidos en el canon de las Escrituras, por ejemplo la *Didajé* (Enseñanza de los Apóstoles) [*véase* p. 527], que no por eso dejaría de tener un influjo considerable. Otros escritos sí serán admitidos, no sin dudas en algunos casos. Vamos a presentarlos brevemente con la preocupación de resaltar su aportación peculiar en la situación que acabamos de evocar.

SEGUNDA CARTA A LOS TESALONICENSES

La segunda carta de Pablo a los Tesalonicenses se parece mucho a la primera: los mismos remitentes, Pablo, Silvano y Timoteo, los mismos destinatarios y, a grandes rasgos, los mismos temas. Muchas expresiones de la segunda están tomadas de la primera. Pero, mien-

tras que en un caso Pablo consolaba a los tesalonicenses que deploraban que sus padres hubieran muerto antes de la parusía que creían cercana, en este caso Pablo insiste en los plazos de demora antes de que acontezca la venida del Día del Señor. En apariencia, la carta fue escrita en Corinto, unos meses después de la primera. ¿Por qué, entonces, tanta insistencia en la autenticidad del documento distinguiéndole de las cartas falsas (2 Ts 3,17)? Este tipo de conclusión hace pensar en los procedimientos clásicos de la pseudonimia. Sin que sea posible precisar la fecha ni las circunstancias de la redacción, esta segunda carta a los Tesalonicenses hay que atribuirla a un discípulo de Pablo que, inspirándose en la primera, aporta una respuesta a algunos nuevos interrogantes.

El cálculo de los plazos de vencimiento y del final ha preocupado siempre a los espíritus. Ya Jesús declaraba que respecto al final de los tiempos nadie conocía ni el día ni la hora, ni siquiera los ángeles, ni siquiera el Hijo, sino solamente el Padre (Mc 13,32). En conformidad con la *tradición apocalíptica**, el autor desarrolla, en este caso, la naturaleza de los signos precursores, y particularmente las artimañas del Adversario por excelencia. En ese marco, volvemos a encontrar expresiones del Antiguo Testamento sobre la venida de Dios como juez de las naciones. Lo esencial de la exposición recae sobre los acontecimientos precursores de la parusía* (2 Ts 2,1-12):

– en primer lugar la apostasía y la revelación del Hombre impío;
– el Hombre impío llevará a su cima la impiedad sentándose él mismo en el Santuario de Dios;
– al presente hay «uno que retiene» su manifestación, aunque efectivamente el misterio de la impiedad está actuando;
– cuando el que ahora le retiene sea quitado de en medio, el Impío se revelará mediante todo tipo de prodigios realizados bajo el influjo de Satán;
– al final el Señor «con el soplo de su boca» destruirá al Impío.

Esta enumeración incorpora los clichés clásicos de la literatura apocalíptica, especialmente los del libro de Daniel, como también lo hacen el discurso de Jesús sobre la destrucción del Templo (Mc 13), el Apocalipsis de san Juan y el final de la *Didajé*. Se transparenta en particular la figura de Antíoco Epífanes (175-164 a.C.), el rey sirio que se había presentado como la manifestación de Zeus y había hecho instalar una estatua de él mismo en el Templo de Jerusalén. Este ídolo es designado en el primer libro de los Macabeos (1 Mc 1,34) como la Abominación de la desolación. Este término vuelve a aparecer en el apocalipsis sinóptico: «Pero cuando veáis la abominación de la desolación erigida donde no debe (el que lea, que entien-

da), entonces, los queestén en Judea, huyan a los montes...» (Mc 13,14). También es corriente la idea de que el Impío realizará prodigios seductores: «Pues surgirán falsos cristos y falsos profetas y realizarán señales y prodigios con el propósito de engañar, si fuera posible, a los elegidos» (Mc 13,22).

Lo específico de la segunda carta a los Tesalonicenses es la insistencia en «el que retiene», designado sea como una fuerza (*to katekhon* en neutro), sea como una persona (*ho katekhôn* en masculino). ¿De qué o de quién se trata? Los Padres de la Iglesia vieron en ello al imperio romano que, a pesar de su idolatría, retenía las fuerzas del mal y hacía que reinara cierta justicia. Sin embargo, más vale abstenerse de una identificación demasiado precisa. La idea fundamental es que Dios es el dueño de los acontecimientos. El aparente retraso de la Parusía, que inquietará también a la segunda carta de Pedro, es cosa de la voluntad de Dios que es el único que fija los tiempos y los momentos. El desencadenamiento del mal se mantiene contenido por Dios que no abandona a los suyos. Se condenarán «cuantos no creyeron en la verdad y prefirieron la iniquidad» (2 Ts 2,12).

La carta termina con la invitación a la perseverancia y al trabajo para ganarse la vida, siguiendo el ejemplo de Pablo. Es probable que en bastantes comunidades de finales del siglo I, los fieles esperaran la Parusía con los brazos cruzados. Aunque el autor denuncia la vana

REFERENCIA

EL ANTICRISTO

El término griego *antichristos* (*anti* en el sentido adversativo «contra») sólo aparece en las cartas de Juan. Se emplea en plural para designar a los heréticos que ponen en tela de juicio la realidad de la encarnación*. Bajo la forma *Antecristo* (*ante* en sentido temporal «antes»), es empleado para designar al Adversario por excelencia, el que se manifestará al final de los tiempos. No se trata ya de un grupo, sino de un personaje sobre el que se hacen converger todos los rasgos más siniestros, los de Antíoco Epífanes, los de Nerón... En el libro V de su tratado *Contra los herejes*, Ireneo se esfuerza en combinar todos los textos de la Escritura relativos a los últimos tiempos y presenta al Antecristo como el que recapitula en sí toda la apostasía del diablo (V, 25,1). La *Leyenda áurea* detalla las cuatro formas como el Antecristo engañará a los seres humanos: en primer lugar, la astucia que empleará para interpretar falsamente las Escrituras; luego, mediante sus acciones milagrosas; en tercer lugar, por la abundancia de sus dones; y finalmente, por los suplicios que infligirá. No es de extrañar que Lutero presentara al papa como el Antecristo ni que sus adversarios le contestaran con la misma moneda. Sólo el reconocimiento del género apocalíptico* permite no caer en ninguna actualización tendenciosa y mantenerse fiel al estilo alusivo y no predictivo del texto. El desencadenamiento del mal en el mundo se mantiene contenido por Dios; sólo el amor a la verdad permite acoger la salvación de Dios.

agitación, también pide a los fieles que no sean carga para nadie: «Si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma» (2 Ts 3,10).

CARTA DE JUDAS

Por su brevedad y el vigor de su polémica, la carta de Judas es uno de los escritos más sorprendentes del Nuevo Testamento. El autor se presenta como Judas, hermano de Santiago; se trata sin duda de Santiago hermano del Señor, responsable de la comunidad de Jerusalén, a quien se le atribuye una carta. La lista evangélica de los hermanos del Señor incluye efectivamente un Judas (Mc 6,3), cuyos nietos, simples campesinos, fueron perseguidos como descendientes de David en tiempos de Domiciano (Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* III, 20,7). Considerando la calidad del griego de este escrito es difícil pensar que lo haya escrito un humilde galileo. El autor real es desconocido. En el Nuevo Testamento esta carta es un precioso vestigio de la tradición judeo-cristiana*.

Los destinatarios son personas próximas a corrientes apocalípticas, pero perturbadas por innovadores que se introducían en sus asambleas. Sin discutir sus tesis, Judas se centra en desacreditar a las personas. Es un lugar común de la polémica, que hay que interpretar con prudencia. Más explícita, la segunda carta de Pedro, dependiente de esta de Judas, denunciará el rechazo de la fe en Dios creador y la negación de la Parusía.

Según Judas la revelación ya está cerrada. Se dio de una vez por todas a los «santos» (v. 3), o sea a los apóstoles y profetas. No hay que salirse de ella, sino luchar por mantener la tradición. No se excluye necesariamente todo progreso en la fe, puesto que se invita a los fieles a construir su vida sobre la base de la enseñanza recibida (v. 20).

Para poner de manifiesto la gravedad del pecado de los heréticos y llevar a los fieles a separarse de ellos, el texto pasa revista a los grandes pecadores de la historia. Su castigo prefigura el que alcanzará a los culpables de ahora. Se evoca en primer lugar el castigo que sufrieron los israelitas rebeldes tras la salida de Egipto (v. 5). Vienen, luego, los ángeles culpables por haberse unido con las hijas de los hombres, según el relato legendario de Gn 6,1-4, que ocupa un lugar importante en el libro de *Henoc*, que se cita un poco más adelante (v. 6). Se nombra, a continuación, a Sodoma y Gomorra, las ciudades pecadoras por excelencia (v. 7; cf. Gn 19,1-11).

Los heréticos se consideraban, debido a sus visiones, superiores a los ángeles de rango más elevado (vv. 8-10). Oponiéndose a ellos,

Judas evoca el altercado entre el arcángel Miguel, protector designado de Israel, y el diablo, sobre el enterramiento del cuerpo de Moisés. No fue el mismo arcángel el que pronunció la condena, sino que se remitió a Dios. Es reconocible en esto una leyenda apócrifa* (*Asunción de Moisés*). Prosigue, a continuación, la lista de los pecadores (v. 11) con Caín (Gn 4), Balaán, considerado por la tradición judía como el instigador de la infidelidad de Israel (Nm 25, 1-9), Coré, que se opuso a la autoridad de Aarón (Nm 16,1-5).

Volviendo a los desórdenes de la Iglesia, Judas deplora los desórdenes que se producen en los «ágapes», previstos para ser comidas comunitarias de caridad. ¿Qué frutos se pueden esperar de semejantes banquetes? Una serie de comparaciones subraya la vacuidad de su agitación: «Nubes sin agua, árboles sin frutos, espuma del mar, estrellas errantes a quienes está reservada la oscuridad de las tinieblas para siempre» (vv. 12-13). Su juicio es inminente. Para anunciarlo, Judas cita el libro de *Henoc*, muy en boga en los círculos apocalípticos judíos de la época: «Mirad, el Señor ha venido con sus santas miríadas para realizar el juicio contra todos y dejar convictos a todos los impíos de todas las obras de impiedad que realizaron y de todas las palabras duras que hablaron contra él los pecadores impíos» (1 Henoc 1,9, citado por Judas vv. 14-15).

REFERENCIA

EL LIBRO DE *HENOC* Y LOS PROBLEMAS DEL CANON

La carta de Judas, muy rica en alusiones bíblicas, sólo contiene una cita formal, la del libro de *Henoc*, el séptimo patriarca después de Adán, arrebatado junto a Dios (Gn 5,24). El texto citado es la traducción griega de un original arameo, del que se han encontrado amplios extractos en Qumrán. La obra completa sólo se ha conservado en lengua etíope, de ahí el nombre de *Henoc etíope* que se da a esta extensa compilación.

El libro de Henoc comienza con una descripción de la venida de Dios para el juicio. Es el pasaje que cita Judas. A continuación, Henoc debe hacer saber a los ángeles caídos su condenación definitiva. Visita los lugares donde esperan los espíritus de los difuntos, el jardín del Edén, revela el calendario celeste que hay que respetar para que la liturgia sea válida. Siguiendo los pasos de la revelación de Daniel 7, la sección llamada de las *Parábolas* atribuye el juicio al Hijo del hombre. Muy importante para comprender la utilización del término «Hijo del hombre» en los evangelios, esta parte parece haber sido escrita en las inmediaciones de la era cristiana.

No se puede decir que para Judas, como tampoco para Qumrán*, el canon* judío esté definitivamente cerrado. La ley* de Moisés constituye su núcleo central; los Salmos y los libros proféticos tienen valor normativo. En torno a estos círculos concéntricos gravitan otros escritos, aceptados por unas comunidades y no por otras. El autor de la segunda carta de Pedro se muestra más restrictivo que Judas en sus referencias; no cita a *Henoc* ni alude a la *Asunción de Moisés*.

Los últimos tiempos quedan caracterizados, efectivamente, por la proliferación de errores, proferidos por «hombres sarcásticos que vivirán según sus propias pasiones impías» (v. 18; no se sabe a qué remite este miembro de la frase, que se presenta como una cita). Tan orgullosas de sus pretendidas visiones, esas gentes no pasan de ser «psíquicos», con un alma (*psiche*) meramente humana, están desprovistos del Espíritu de Dios.

Por el contrario, los fieles deben edificar su vida sobre la fe: «orando en el Espíritu Santo, manteneos en la caridad de Dios, aguardando la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para vida eterna» (Judas 20-21). En relación con los heréticos todavía dubitativos, Judas promueve una actitud de diálogo, pero con los endurecidos se impone la mayor prudencia.

Segunda carta de Pedro

La segunda carta de Pedro presenta dos características muy distintas de la primera: si una impresiona por sus cordiales exhortaciones, la otra corre el riesgo de repeler por la violencia de su polémica (2 P 2). La primera tiene un estilo directo, y la segunda, por el contrario, rebuscado, con abundancia de palabras raras nada fáciles de traducir.

Autor y origen

El autor se presenta como Simón Pedro, apóstol de Jesucristo, testigo de la transfiguración de Cristo (1,16). Dando continuidad a una primera carta (3,1), se propone ofrecer como un resumen de su enseñanza, para que, después de su muerte ya próxima (1,14), los fieles se vean fortalecidos contra los errores que amenazan a la verdadera fe.

Son las mismas preocupaciones que caracterizan los «discursos de despedida», género literario ampliamente conocido en el judaísmo* y en el Nuevo Testamento. En el marco de un testamento espiritual, un discípulo actualiza las enseñanzas de su maestro. Así son los discursos de despedida de Jesús en el evangelio según Juan, capítulos 13–17, de Pablo en los Hechos de los Apóstoles (20,18-35) y la segunda carta a Timoteo. En nuestro caso, son numerosas las expresiones que invitan a ser fieles al recuerdo (1,12), a una memoria que mantenga despiertos y vigilantes (1,13) y estimule para los necesarios discernimientos.

¿Cuál es el error que con tanta virulencia denuncia el capítulo 2, en términos muy próximos a los de Judas? Sobre todo el escepticismo desengañado de los que han dejado de esperar el retorno (la Parusía) del Señor (3,4). Son gentes que adoptan el punto de vista de los griegos* que creen que la materia ha existido siempre, no

admiten su creación por Dios y ponen enduda el juicio del mundo. Sin duda se apoyan en un Pablo mal comprendido. Frente a sus propuestas desorientadas, Pedro el autor recuerda los fundamentos de la fe:

- el testimonio de los apóstoles sobre la manifestación de la gloria de Cristo en la transfiguración, anticipación de su retorno;
- la inspiración de la Escritura que es necesario interpretar según la tradición;
- las cartas de Pablo que hay que entender bien (3,15-16).

A diferencia de la carta de Judas, el autor elimina las referencias a obras judías no reconocidas como inspiradas (*Henoc*, *Asunción de Moisés*). La segunda carta de Pedro se muestra así como un buen hito en la formación del canon de las Escrituras: al Antiguo Testamento recibido de los judíos se añaden los relatos sobre la vida de Cristo y las cartas apostólicas (Pedro, Pablo, Judas). De esta forma, este escrito es uno de los últimos del Nuevo Testamento, quizá incluso el último. Utilizado primero en Egipto, sólo progresivamente fue reconocido por las demás Iglesias. Se le atribuye a un discípulo lejano de Pedro, que vivía en Alejandría, comunidad que se sentía vinculada a Marcos, el intérprete de Pedro.

Al hilo del texto

Después del saludo de apertura, el autor invita a los fieles a tomar conciencia de la grandeza de su vocación: ¿no han sido llamados a participar en la «naturaleza divina» (1,4)? Es la única vez que esta expresión aparece en el Nuevo Testamento, y llegará a desempeñar un gran papel teológico; particularmente en Oriente fue la base de la doctrina de la divinización progresiva de los fieles que dejan que la gracia haga plenamente su obra en ellos.

Exhortando al progreso en la vida cristiana, el autor enumera las virtudes: se trata de «añadir a vuestra fe la virtud, a la virtud el conocimiento, al conocimiento la templanza» (1,5). Y en la cima se encuentra la caridad: «Pues así se os dará amplia entrada en el Reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (1,11). Este título de Salvador volverá a aparecer insistentemente para designar a Jesús: no es sólo cuestión de conocimiento, como piensan los adversarios a los que denuncia vigorosamente, sino de salvación.

Después de este preámbulo bastante general, se entra en el centro de la cuestión. El autor va a transmitir, de algún modo, el testamento espiritual de Pedro, para que los fieles estén prevenidos contra los errores que les amenazan: «Pondré empeño en que, en todo momento, después de mi partida, podáis recordar estas cosas» (1,15).

En este marco se evoca la transfiguración, cuya verdad se opone a los mitos paganos. Pedro, en tanto que testigo, insiste en la gloria

de la visión, que es presentada como un signo precursor de la Parusía del Señor Jesucristo:

Porque recibió de Dios Padre honor y gloria, cuando la sublime Gloria le dirigió esta voz: «Este es mi Hijo muy amado en quien me complazco». Nosotros mismos escuchamos esta voz, venida del cielo, estando con él en el monte santo (2 P 1,17-18).

Es interesante comparar este pasaje con sus paralelos en los evangelios (Mt 17,1-8, etc.). La misma voz divina declara: «Este es mi Hijo muy amado, en quien me complazco». Pero no aparecen ni Moisés ni Elías. El autor centra su interés en la palabra. Y plantea el problema de la recta interpretación de la Escritura: «Ninguna profecía de la Escritura puede interpretarse por cuenta propia; porque nunca profecía alguna ha venido por voluntad humana, sino que hombres, movidos por el Espíritu Santo, han hablado de parte de Dios» (1,20-21). Puede compararse este texto con 2 Tm 3,16, según el cual «toda Escritura es inspirada por Dios». El primer texto se centra en la actividad de los autores sagrados, el otro en sus escritos. El Espíritu de Dios es el que actúa siempre; y guía también la interpretación en conformidad con el testimonio de los apóstoles.

Quienes enseñan falsas doctrinas son acusados de inmoralidad y comparados a los grandes pecadores del pasado (2 P 2). En esto, el texto sigue de cerca la carta de Judas, pero eliminando las referencias a los textos no canónicos. Los primeros culpables son los ángeles infieles arrojados al Tártaro en espera del Juicio (2,6). El diluvio se tragó a los pecadores que, según la tradición judía, habían rechazado dar oídos a la llamada a la conversión que les había hecho Noé, «heraldo de la justicia» (2,5). La historia de Lot muestra que «el Señor sabe librar de la prueba a los piadosos y guardar a los impíos para castigarles en el día del Juicio» (2,9). Creyéndose superiores a los ángeles, los falsos doctores «no temen insultar a las Glorias» (2,10), siendo así que el juicio está reservado a Dios. Los impíos siguen la voz de Balaán «que amó un salario de iniquidad, pero fue reprendido por su mala acción» (2, 15-16). También en esto Pedro sigue la tradición judía que ve en Balaán el prototipo del adivino que profetiza por amor al dinero. [*véase* vol. 1, p. 277].

El éxito de los falsos doctores procede de la promesa de libertad que dirigen a los oyentes. Pero esa pretendida libertad no es, de hecho, más que libertinaje, retorno a los desvaríos del pasado (2 P 2,19). Merece ser denunciada, cosa que el autor hace inspirándose en proverbios: «el perro vuelve a su vómito» y «la puerca lavada, a revolcarse en el cieno» (2,22).

Renovando sus advertencias, el autor recuerda que el pulular de errores es una característica de los últimos tiempos. Ya lo había anunciado Jesús: «Surgirán muchos falsos profetas que engañarán a muchos» (Mt 24,11). ¿De qué crisis se trata ahora? Impregnados de concepciones griegas, los heréticos ponen en duda la creación y rechazan la esperanza de la Parusía: «¿Dónde queda la promesa de su Venida? Pues desde que murieron los Padres, todo sigue como al principio de la creación» (2 P 3,4). Los heréticos olvidan que Dios ha creado el mundo por su Palabra y que el diluvio fue como un preludio del gran Juicio, e ignoran el valor del tiempo de Dios: «Ante el Señor un día es como mil años y mil años, como un día» (3,8). El retraso aparente del Señor es señal de su misericordia. Quiere que nadie perezca y, por el contrario, que todos tengan tiempo para arrepentirse. Esta afirmación sobre la universalidad de la llamada a la salvación suaviza la acritud de la polémica precedente. Pero no por eso el juicio dejará de llegar, marcado por el abrasamiento universal, antes de que lleguen los nuevos cielos y una tierra nueva «en los que habite la justicia» (3,13).

Las últimas advertencias dejan entrever dónde se encuentra la fuente de los errores que denuncia la carta: son las interpretaciones laxistas de las cartas de Pablo, una colección de las cuales ya circulaba por las Iglesias. Podemos leer estas afirmaciones que hacen sonreír al lector moderno, que no pocas veces está muy de acuerdo con el autor de la segunda carta de Pedro: «Aunque hay en ellas [en las cartas de Pablo] cosas difíciles de entender, que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente –como también las demás Escrituras– para su propia perdición» (3,16). Como también podemos constatarlo por la carta de Santiago, la doctrina de Pablo o de sus discípulos causó problemas en bastantes comunidades.

A pesar de la brevedad del tiempo en el que se escalona la escritura del Nuevo Testamento (alrededor de 70 años, del año 50 al 120), las últimas obras que se redactaron muestran ya las dificultades de interpretación que planteaban las primeras. Aunque la Iglesia necesita leer las Escrituras, porque en ellas están todas sus raíces, caemos en la cuenta de que ya desde el comienzo plantearon dificultades de interpretación.

ÉD. C.

12
Prolongaciones

LAS prolongaciones de la historia cultural de la Biblia se pueden examinar en dos campos entre otros: en el de la expansión geográfica del cristianismo y su recepción en los nuevos ámbitos culturales, y en el de los discursos de inserción en el universo cultural greco-romano de aquella fe que había nacido en el ámbito semítico. En lo que toca al siglo I, *al que se limita la exposición que vamos a hacer, hay que reconocer que muchos aspectos de estos dos campos se mantienen velados por carencia de testimonios históricos directos y completos.*

12.1.
El cristianismo en el siglo i, fuera del Nuevo Testamento

La expansión cristiana reposa en una paradoja: un pequeño número de adheridos al comienzo, y decenas de miles dos siglos después. Es difícil cifrar el número de cristianos existentes al terminar el siglo I, pero, de manera desigual sin duda, según las regiones, habían invadido lo esencial del mundo entonces conocido, el mundo del imperio romano. ¿Cómo se explica este fenómeno? Entre los factores que favorecieron esa expansión, el gran exegeta protestante del siglo XIX A. Harnack enumera sin orden de importancia: la relativa unidad del mundo de entonces marcado por el helenismo (lengua y filosofía), la dominación imperial, el sistema viario de los romanos, la convicción dominante de una sociedad humana igualitaria en derechos y deberes, la descomposición de las culturas indígenas, la tolerancia religiosa romana, la organización imperial hasta en los niveles provinciales y locales, el paso de las evidencias científicas a las aspiraciones religiosas místicas. Todos estos factores favorecieron la expansión del cristianismo fuera de sus fronteras palestinas. Concretamente, la dispersión cristiana inicial se realizó sin duda apoyándose en las huellas del judaísmo* antes de que se produjera una ruptura definitiva con él para ir a una apertura resuelta al mundo greco-romano. En este aspecto, no hay que menospreciar la importancia de los misioneros, empezando por san Pablo; los ciudadanos itinerantes del imperio romano (militares, comerciantes) fueron también puntas de flecha de la difusión de la nueva fe y completaron la acción directamente misionera.

Los Hechos de los Apóstoles nos informan ampliamente de los orígenes apostólicos de la Iglesia* metrópoli de Antioquía, capital de

Siria y de las Iglesias que bordeaban la parte norte del Mediterráneo. Las comunidades de Antioquía emigraron a Tiro, Sidón, Damasco y hacia el Éufrates al este. Por las cartas de Pablo particularmente conocemos la penetración cristiana en Asia Menor y hasta Roma, bajo el impulso de Pablo y de Pedro. San Pablo y su equipo recorrieron las bandas costeras del Mediterráneo (*Mare nostrum*) arriesgándose frecuentemente hacia el interior por las vías romanas todavía hoy observables en Asia Menor. Al comienzo, los misioneros buscaban el contacto con las comunidades de la Diáspora* judía asentada en las zonas, no sin pasarlo mal en muchas ocasiones, pero ese modo de proceder implicaba también que trababan contactos con simpatizantes no judíos de esas comunidades. Culturalmente, por tanto, el Evangelio* era acogido por oyentes abiertos a su cultura semítica de origen, y el gran desafío cristianos será introducirlo en la cultura greco-romana.

A los ojos de los paganos*, la ruptura con el judaísmo fue lenta, y la confusión de las dos comunidades persistió durante largos años. Así Suetonio, un historiador romano de finales del siglo I, no es muy capaz de distinguir con claridad a los cristianos de los judíos. En su historia del emperador Claudio, justifica el edicto de Claudio del año 49 (¿o del 41?): «Expulsó de Roma a los judíos, que provocaban alborotos continuamente a instigación de Cresto» (Suetonio, *Vida de Claudio* 25,4). Esta mención implica que los fautores de los disturbios eran los judíos, judeo-cristianos* sin duda; el mismo Suetonio, como su colega Tácito, se hace eco de los chismes que circulaban sobre ellos: para él, el cristianismo es una perniciosa superstición (*Vida de Nerón*, 16); para Tácito, los cristianos son seres odiosos, dignos de los peores castigos, porque sus asambleas se resumen en orgías que llegan hasta la antropofagia (*Anales*, 15). [*véase* pp. 56 y 466].

Menos documentada, la penetración cristiana en la periferia de las Iglesias clásicas ofrece una imagen diferente de la expansión cristiana en el siglo I. El Evangelio llegó a las comunidades que Pablo ni fundó ni frecuentó bastante más rápidamente de lo que solemos imaginarnos. Muy pronto, hacia el año 67 d.C., poco antes de la destrucción del Templo de Jerusalén, cristianos de Jerusalén se refugiaron en Pela, una ciudad de la Decápolis, al sur del lago Tiberíades, dando fe a un oráculo de un profeta de la comunidad de Jerusalén que recordaba la orden de Jesús de huir a las colinas (Mc 13, 14; Eusebio, *Historia eclesiástica*, III, 5). Un sarcófago de finales del siglo I descubierto bajo el ábside de la basílica oeste constituye, al parecer, uno de los escasos testimonios de esta comunidad. Estos cristianos serían nazarenos* judeo-cristianos que, sobre el terreno, se unieron

a elementos judíos para dar origen a los ebionitas* conocidos por las *Pseudo-Clementinas* más tardías. Eran sectarios y dejaron su lugar a una comunidad griega a mediados del siglo II, en la que destacó Aristón, uno de los más antiguos apologistas del cristianismo. Se puede pensar que Pela fue el centro de una expansión hacia el este para una evangelización facilitada por el uso de una lengua popular común, el arameo. Muchos investigadores, con todo, no aceptan esta migración hacia Pela, aun reconociendo la gran antigüedad del cristianismo del este sirio.

Algunas comunidades, bien conocidas más tarde, se colocaron rápidamente bajo el patronazgo de los apóstoles que habrían ido a evangelizarlas. La reseña de su fundación dio lugar a relatos esencialmente legendarios o a síntesis más tardías, como el texto de la conversión de un alto funcionario de la reina Candace de Etiopía:

Un ángel del Señor habló así a Felipe: «Levántate y marcha hacia el sur por el camino que baja de Jerusalén a Gaza. Es desierto». Se levantó y partió. Y he aquí que un etíope eunuco, alto funcionario de Candace, reina de los etíopes, que estaba a cargo de todos sus tesoros, y había venido a adorar en Jerusalén, regresaba sentado en su carro, leyendo al profeta Isaías. El Espíritu dijo a Felipe: «Acércate y ponte junto a ese carro». Felipe corrió hasta él y le oyó leer al profeta Isaías; y le preguntó: «¿Entiendes lo que vas leyendo?». Él respondió: «¿Cómo lo puedo entender si nadie me hace de guía?». Y rogó a Felipe que subiese y se sentase con él. [...] Felipe entonces tomó la palabra y, partiendo de este texto de la Escritura, se puso a anunciarle la Buena Nueva de Jesús. Siguiendo el camino llegaron a un sitio donde había agua. El eunuco dijo: «Aquí hay agua; ¿qué impide que yo sea bautizado?». Y mandó detener el carro. Bajaron ambos al agua, Felipe y el eunuco; y lo bautizó (Hch 8,26-31.35-38).

Corroborando este texto sintético, el relato de Pentecostés ofrece una imagen significativa de la expansión del Evangelio. Enumera los pueblos reunidos ante Pedro y los apóstoles: «Partos, medos y elamitas; los que habitamos en Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene, los romanos residentes aquí, tanto judíos como prosélitos, cretenses y árabes» (Hch 2,9-11) [*véase* p. 386].

Esta enumeración va de este a oeste. Es artificial, pero pretende ser representativa del mundo entonces conocido. La presentación es sintética, y cubre Judea y Jerusalén, Creta y Roma, Egipto y Cirenaica, la Asia de Éfeso, Frigia, Capadocia y el Ponto, Mesopotamia con los partos, los medos y los habitantes de Elam. Esta lista indica que

al terminar el siglo I se había conseguido ya una clara expansión cristiana periférica. Afirma que el Evangelio había llegado a todas las naciones* y que éstas se habían reunido en torno al monte de Dios (cf. Is 45,20-22). Los enclaves no mencionados en el Nuevo Testamento en los que podemos sospechar la presencia cristiana son: Dura-Europos, Siria-Osroena, Egipto y Cirenaica. En estos lugares, el Evangelio llegó a un mundo cultural nuevo y debió su irradiación a los elementos portadores de ese universo de acogida.

Dura-Europos

Aunque es posterior al siglo I, la «casa cristiana» de Dura-Europos, una importante posta comercial sobre el Éufrates, da testimonio de un proceso muy antiguo de cristianización. Los cristianos dejaron allí frescos evangélicos de comienzos del siglo III. Estas ilustraciones denotan una originalidad que se desvía con respecto a los relatos

Documento

Carta de Plinio a Trajano

El Evangelio llegó pronto a Bitinia, según se ve por la correspondencia entre Plinio el joven y el emperador Trajano. En una carta redactada entre los años 111 y 113 (*Carta a Trajano* X, 96), Plinio el Joven, legado imperial de Bitinia y del Ponto al norte de Asia Menor, confirma la presencia cristiana en esos territorios:

He aquí cómo he actuado con quienes me han sido denunciados como cristianos. Les preguntaba a ellos mismos si eran cristianos. A quienes respondían afirmativamente, les repetía dos o tres veces la pregunta, bajo amenaza de suplicio; si perseveraban, les hacía matar [...]. Como sucede ordinariamente, por el mero hecho de que se está investigando el asunto, han aparecido diferentes formas del crimen. Me llegó una denuncia anónima que contenía el nombre de muchas personas. Quienes negaban ser o haber sido cristianos [...] consideré que debían ser puestos en libertad. Otros, cuyo nombre había sido denunciado, dijeron ser cristianos y lo negaron poco después; lo habían sido, pero luego habían dejado de serlo, algunos hacía tres años, otros más, otros incluso veinte años atrás. También todos estos han adorado tu imagen y las estatuas de los dioses y han maldecido de Cristo. Por otra parte, ellos afirmaban que toda su culpa y error consistía en reunirse en un día fijo antes del alba y cantar a coros alternativos un himno a Cristo como a un dios y en obligarse bajo juramento no ya a perpetrar delito alguno, antes a no cometer hurtos, fechorías o adulterios, a no faltar a la palabra dada, ni a negarse, en caso de que se lo pidan, a hacer un préstamo.

(Trad. de Jeremías Lera)

Esta carta muestra que la implantación cristiana era importante en Bitinia y que algunos eran cristianos desde hacía mucho tiempo. En su respuesta, el emperador Trajano concede su perdón a los arrepentidos, pero rechaza que se detenga a los cristianos basándose en denuncias anónimas, pues, dice, «constituyen un ejemplo detestable y no son dignas de nuestro tiempo». [*véase* p. 56].

DOCUMENTO

LOS FRESCOS DE DURA-EUROPOS

Los frescos del baptisterio se encuentran actualmente en el museo de la Universidad de Yale en Estados Unidos. Sobre la pared de fondo de una tina bautismal poco profunda se puede ver al Buen Pastor, que lleva una oveja sobre sus hombros, su rebaño, y a Adán y Eva a sus pies; en la pared de la derecha de la tina, un registro superior evoca los milagros de Cristo: curación de un paralítico y su caminar sobre las aguas. El registro inferior pone en escena personajes de mayor tamaño, en varias escenas sucesivas de un mismo acontecimiento, particularmente cinco mujeres con un cirio en la mano que avanzan en procesión hacia una puerta abierta de dos batientes; en la pieza abierta se deja entrever un sarcófago cerrado; se trata de la escena de las mujeres en el sepulcro del Resucitado, pero con algunas novedades respecto al texto evangélico: no hay Resucitado, ni ángeles, sino dos estrellas sobre la tapa del sarcófago; la presencia de la samaritana y de David y Goliat en este contexto es insólita. Estas particularidades abogan por una comunidad que supo darse una representación personalizada del acontecimiento central, prescindiendo de imágenes y de símbolos que los militares y comerciantes convertidos habían importado del oeste: en Mesopotamia, las dos estrellas, signo de la Anunciación, reemplazan a los dos ángeles de la representación palestina. Se puede pensar que la comunidad cristiana de Dura-Europos se remonta hasta finales del siglo I.

evangélicos y parecen depender de las iglesias sirias. Situada en relativa proximidad de la sinagoga* mejor conocida, esta casa ilustra adecuadamente nuestra afirmación de una llegada cristiana progresiva y de su implantación cerca de una comunidad judía próspera.

OSROENA

En la ruta que unía Antioquía de Siria y Dura-Europos, la provincia de Osroena y su lugar principal Edesa albergaron otra comunidad antigua. Aquí, era la figura de un apóstol la que funcionaba como fundador: Tadeo, ulteriormente sustituido por Judas Tomás. Una tradición hace que Tadeo, un discípulo directo de Jesús, bautizara al rey Abgaro V, muerto en el año 50 de nuestra era. Este mismo rey intercambiaría cartas con Jesús, según dice Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica* I, 13; II, 1,6-7). Así que esta tradición crea una comunidad cristiana siria ya mientras vivía Jesús. Relato legendario, pero que aun así situó a la Iglesia de Edesa entre las más venerables del mundo. Paralelamente a un influjo venido del oeste (Antioquía), parece que los primeros cristianos de Siria central se originaron a partir de comunidades judías de Abitene, la antigua Asiria, más al este. Los soberanos de este territorio, el rey Isate y su madre Helena, se habían convertido al judaísmo al comienzo de nuestra era. Desde

finales del siglo II, la Iglesia de Osroena cuenta con varios obispos, lo que permite suponer una organización eclesial ya elaborada. En esta Iglesia destacan dos personajes que dejaron huella en el cristianismo más allá de Siria central: Bardesanes (154-222), un poeta filósofo, fundador de la literatura siríaca cristiana, y el polemista Taciano (convertido hacia el año 150) que codificó en el ocaso de su vida una visión pesimista de la condición humana y se hizo el campeón de un encratismo* cercano al gnosticismo*.

En este proceso de expansión cristiana hacia el norte y el este de Palestina, hay que subrayar el soporte de las comunidades judías que

Documento

La carta del rey Abgaro a Jesús, y los Hechos de los Apóstoles

Abgaro Ucama, toparca, a Jesús, el buen salvador que ha aparecido en la región de Jerusalén, salud: Han llegado a mis oídos noticias acerca de tu persona y de tus curaciones, que, al parecer, realizas sin emplear medicinas ni hierbas, pues, por lo que se cuenta, haces que los ciegos recobren la vista y que anden los cojos; limpias a los leprosos y arrojas espíritus impuros y demonios; curas a los que están atormentados por la larga enfermedad y resucitas muertos. Y yo, al oír todo esto de ti, me he puesto a pensar que una de dos: o eres Dios, que, bajando personalmente del cielo, realizas estas maravillas, o eres hijo de Dios, ya que tales obras haces. Éste es, pues, el motivo de escribirte rogándote que te apresures a venir hasta mí y curarme del mal que me aqueja. Porque además he oído que los judíos andan murmurando contra ti y quieren hacerte mal. Pequeñísima es mi ciudad, pero digna, y bastará para los dos.

[Respuesta de Jesús]: *Dichoso tú, que has creído en mí sin haberme visto. Porque de mí está escrito que los que me han visto no creerán en mí, y que aquellos que no me han visto creerán y tendrán vida. Mas, acerca de lo que me escribes de llegarme hasta ti, es necesario que yo cumpla aquí por entero mi misión y que, después de haberla consumado, suba de nuevo al que me envió. Cuando haya subido, te mandaré alguno de mis discípulos, que sanará tu dolencia y os dará vida a ti y a los tuyos.*

(Eusebio, *Historia eclesiástica* I, 13,6-8.10; trad. de Argimiro Velasco Delgado)

Obviamente, este intercambio epistolar, cuya historicidad ya rechazó san Agustín, reposa sobre una manipulación: se ha confundido voluntariamente a Abgaro IX, un rey cristiano de alrededor del año 180, con su predecesor Abgaro V, contemporáneo de Jesús. El discípulo enviado por Jesús habría sido Tadeo, sustituido luego por el apóstol Tomás, cuyo culto se extendió desde Edesa hacia las tierras de los partos, a Armenia, y hasta la India. Esta confusión muestra la voluntad de vincular las fundaciones de las Iglesias locales al mismo Jesús o a alguno de sus discípulos inmediatos.

Esto explica también las misiones de los apóstoles y discípulos, de los que, exceptuado Pablo, poca cosa sabemos. Así, con la finalidad de legitimar la expansión de la Buena Noticia por el mundo, la tradición apócrifa* reparte los campos de apostolado siguientes, con otros tantos relatos de investidura del tipo del que acabamos de presentar. Así lo hacen las Actas de los Apóstoles (siglos II y III); los más representativos son: *Andrés* para Bitinia, el Ponto, Acaya, Tracia y Macedonia; *Bartolomé* en Mesopotamia, Persia y las Indias orientales; *Juan* para Éfeso, Esmirna y las ciudades situadas a sus espaldas; *Judas* o *Tadeo* en Osroena y Persia; *Matías* en Capadocia; *Mateo* en Etiopía; *Felipe* en Galilea, en las tierras de los escitas y en Grecia; *Pablo* para Frigia, Tracia, Macedonia, Creta, Chipre y Roma; *Pedro* en Antioquía y Roma; *Felipe* para Galilea y Grecia; *Tomás* para Edesa, los partos, los medos, los persas y la India.

ya estaban diseminadas en los territorios en que se asentó el cristianismo judeo-cristiano de lengua aramea. Al final del siglo I, las nuevas comunidades se implantaron sólidamente, buscando, mediante leyendas de fundación apostólica, salvaguardar el vínculo con el Señor Jesús, por mediación de sus discípulos inmediatos. Por otra parte, esta búsqueda de fundamento y de legitimidad iba acompañada de una apertura indiscutible de las comunidades a todo el que llegara a ellas y aceptara el contrato cristiano. Al comenzar el siglo II, había entre los cristianos gentes de todas las condiciones y representantes de todas las capas sociales, reunidos en comunidades igualitarias: agrupadas inicialmente en iglesias domésticas en torno a familias acomodadas, estas comunidades se van dando rápidamente un marco de referencia, calcado de la estructura imperial, y se van plegando a exigencias éticas específicas. Ignacio, el obispo de Antioquía, es la ilustración perfecta de ese proceso de constitución eclesiástica.

EGIPTO

Egipto, con Alejandría que era su centro religioso e intelectual, según la reivindicación de los cristianos del lugar hacia el año 200, estuvo bajo la égida de san Marcos. Egipto quedó fuera de la esfera de acción de san Pablo, lo que explica, sin duda, el silencio que guardan los Hechos de los Apóstoles sobre su evangelización. Son difíciles de observar los comienzos del cristianismo egipcio, pero la antigüedad de esta comunidad es real, a juzgar por el judío convertido de Alejandría Apolo, «hombre elocuente, que dominaba las Escrituras» (Hch 18,24). Se ha querido explicar el silencio sobre los inicios cristianos en Alejandría por el tono heterodoxo de su doctrina que habría sido esencialmente gnóstica y, por ello, condenada al olvido por la preponderancia de la gran Iglesia* a finales del siglo II. En realidad, hay que explicar ese silencio por los orígenes judeocristianos de la comunidad alejandrina. Nacida en el seno de una comunidad judía potente, con unos 180.000 hombres, la primera expresión cristiana se vino abajo con ella. En efecto, los dramas vividos por la comunidad judía la llevaron a la desaparición: la represión de A.A. Flaco en el año 38, la rebelión judía del año 66 aplastada por T. J. Alejandro, sobrino de Filón, la aniquilación completa de las comunidades de Alejandría y Cirenaica del año 115 al 117. A partir de esta última masacre, un cristianismo de origen pagano, griego y egipcio, toma el relevo, como lo confirma el corpus copto de Nag Hammadi*. La tradición copta que atribuye al evangelista Marcos la fundación de la Iglesia de Alejandría va en el mismo sentido.

Volvamos a lo que es posible sugerir acerca del primer cristianismo judeo-cristiano en Egipto. Antes de su final trágico, la comunidad judía helenizada, patria del filósofo judío Filón, contemporáneo de Jesús (20 a.C. a 50 d.C.), sirvió probablemente de lugar de anclaje y fijación de la primera expresión cristiana. El influjo de Filón, que realizó la síntesis entre la tradición bíblica y el helenismo, parece haber sido determinante para el pensamiento cristiano. Además de la reflexión de Filón, hay que mencionar también el influjo que ejerció sobre el cristianismo naciente la traducción de los Setenta. Efectivamente, fue en Egipto donde se tradujo al griego la Biblia hebrea, y los autores del Nuevo Testamento siguieron básicamente esta

DOCUMENTO

LA TRADUCCIÓN DE LOS SETENTA SEGÚN LA *CARTA DE ARISTEAS*

En el siglo II a.C., Aristeas, un judío de Alejandría, escribió a su hermano Filócrates para informarle de la traducción griega de la Torá*. Su carta no es en realidad más que una ficción literaria orientada a canonizar el origen divino de la traducción griega de la Biblia judía y lograr imponerla al mundo judío de la Diáspora*. Según esta pseudo-carta, el rey Tolomeo II Filadelfo (282-246 a.C.) pidió al sumo sacerdote de Jerusalén hombres honorables y competentes en la ciencia de la Torá, seis de cada tribu, para obtener una traducción de la Ley que fuera digna del Estado y de las intenciones del rey. El sumo sacerdote envió, así pues, setenta y dos traductores a Alejandría, cada uno de ellos con un ejemplar de la Torá. Demetrio de Falerón, fundador y responsable de la biblioteca de Alejandría, les puso a trabajar:

Demetrio los invitó a que ejecutaran la traducción proveyéndolos de todo lo que necesitaban. Ellos la realizaron haciendo que cada punto coincidiera entre sí mediante confrontación. Así se produjo, del resultado de este acuerdo, la copia adecuada de Demetrio. La sesión duraba hasta la hora nona. A continuación se disolvían para atender a los cuidados del cuerpo, provistos en abundancia de todo lo que les podía apetecer. [...] Y resultó que terminaron la obra de la traducción en setenta y dos días, como si tal empresa fuese realizada según un propósito fijado de antemano. En cuanto la terminaron, Demetrio congregó a la población de los judíos en el lugar en que se había llevado a cabo la traducción y se la leyó a todos en presencia de los traductores. Éstos tuvieron también una excelente acogida de la población por haber contribuido a un beneficio tan grande. La misma acogida tributaron a Demetrio, invitándole a que entregara a sus jefes una copia de toda la ley. En cuanto se leyeron los rollos, se pusieron en pie los sacerdotes, los ancianos de la delegación de traductores, los representantes de la comunidad y los jefes de la población, y dijeron: «Puesto que la traducción es correcta, de una precisión y piedad extraordinarias, justo es que permanezca tal como está y que no se produzca ninguna desviación». Todos asintieron a estas palabras y ordenaron pronunciar una maldición, como es costumbre entre ellos, en el caso de que alguien se atreviera a revisarla añadiendo, modificando o quitando algo al conjunto del texto. E hicieron bien, para que se mantenga siempre igual e imperecedera.

(*Carta de Aristeas* 301-303, 307-311;
trad. de N. Fernández Marcos)

La traducción, como la liturgia que vino a continuación, reposó en la voluntad de proponer la ley santa del judaísmo al mundo y de imponerla, al igual que su original hebreo de Jerusalén, como versión oficial del texto de la fe. Los trabajos actuales sobre los Setenta muestran que aquel trabajo tendió un puente sobre la fosa que separaba dos culturas muy alejadas entre sí en el punto de partida. Los cristianos franquearon ese puente con la Buena Noticia de Jesús el Cristo.

traducción, adoptando así el canon* griego de las Escrituras judías. Convertida en la Biblia cristiana, los Setenta proporcionaron a los autores cristianos un vocabulario griego que les permitió introducir el mensaje semítico de Jesús en la cultura occidental radicalmente diferente, y pensar la fe cristiana en términos de teología universal.

Los destinatarios de la carta a los Hebreos y de un *Evangelio a los Hebreos* que mencionan Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesarea podrían andar cerca de esta corriente cristiana. Según Clemente de Alejandría esta literatura se remonta a los presbíteros, es decir a la primera generación judeo-cristiana egipcia. Clemente menciona también un *Evangelio de los egipcios*, que parece depender del precedente y provenir de una comunidad cristiana de origen pagano. Redactado en los comienzos del siglo II, transmite tradiciones muy anteriores. Hay que señalar también la aportación del gnosticismo egipcio, aunque haya que buscar sus raíces en Siria e Irán; explica, sin duda, la atracción que el primer cristianismo egipcio sentía por los sistemas especulativos y esotéricos. El gnóstico egipcio Valentín, hacia el año 150, será su ilustración más cabal.

Según Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica* III, 14), el obispo Abilio sucedió a Aniano, el primer obispo de Alejandría, durante el periodo 87-100 y estuvo a la cabeza de un colegio de doce presbíteros según el modelo de las Iglesias vinculadas a Pedro (Jerusalén, Antioquía, Roma). El patronazgo de san Marcos, cercano a Pedro en Roma, podría explicarse de esta forma. La tradición hermoseó el acontecimiento: el evangelista Marcos predicó en Alejandría hacia el año 40; convirtió, en el 45, a un zapatero llamado Aniano, que sufrió el martirio en el año 62. Este zapatero fue el primer pastor o *episcopos*, antes de recibir el título de patriarca y de nombrar obispos.

Valiosos papiros testimonian, por su parte, la implantación del cristianismo en Egipto. Durante el primer cuarto del siglo II, fue el evangelio según Juan el que conoció allí una importante difusión (papiro Egerton 2, papiro John Rylands 457, papiros Bodmer II y XIV-XV). Algunos investigadores vinculan a esta literatura la *Carta de Bernabé*, característica del judeo-cristianismo y teñida de un fuerte antijudaísmo, pero esta implantación alejandrina no es segura. Los siglos II y III desplegaron una actividad literaria, de creación o de traducción, digna de aquel mundo espiritual e intelectual en fermentación que era Alejandría. Durante el siglo II, corrientes heterodoxas procedentes de Siria crearon disidencias en relación con las creencias ya implantadas. El gnóstico Basílides, alumno del sirio Menandro y predecesor de Valentín, mantuvo una escuela en Alejandría y propuso una mezcolanza de filosofía griega y apocalíp-

tica judía. Por aquella misma época aparecieron en Egipto algunos tratados gnósticos que se han encontrado en Nag Hammadi en sus traducciones coptas. El original griego aflora bajo el copto y son incontestables las influencias sirias. En el siglo II, la Iglesia se convirtió en «la gran Iglesia» asentada en una ortodoxia que no era sino la síntesis de un impresionante hormigueo de especulaciones filosóficas y religiosas.

Es cierto que Egipto, y Alejandría en particular, fueron tierras de expectativa para el cristianismo, debido a esa abundancia de filosofías y creencias. El culto a Serapis, inventado probablemente por los Ptolomeos tres siglos antes de nuestra era, proponía un dios curandero extrañamente semejante al taumaturgo Jesús. Los partidarios de Isis y Osiris, por su parte, presentaban un dios muerto y resucitado y reclamaban la conversión. A este título, y sin entrar en concurrencia ni orientarse a la misma clientela, el osirismo y el cristianismo aparecían como religiones de salvación e integraban ritos iniciáticos parecidos, a la vez que exigían un cambio de vida. Mediante ritos funerarios el fiel de Osiris se identificaba con su dios que moría y resucitaba cada año y así también él adquiría la inmortalidad. Los polemistas cristianos, poco sensibles a la antigüedad de esos ritos, denunciaron los misterios egipcios como una parodia sacrílega del misterio cristiano. Por su parte, Isis amamantando a su hijo Harpócrates parecía una prefiguración de la Virgen con su hijo. Hay que añadir todavía el culto de la muerte y de la vida en las mistagogías de Mitra que se celebraban en Alejandría y en el resto del imperio. Este culto al *Sol invictus* (sol invencible) y la comida de comunión en su honor no podían dejar de prestarse a una adaptación de la

DOCUMENTO

LA HUIDA DE LOS DIOSES

Hacia el año 300, un pasaje del *Asclepio* (o *Enseñanza perfecta*) del corpus copto de Nag Hammadi (NHC VI, 8) describe con realismo y horror la consecuencia del sincretismo religioso que se había instalado en el país:

Te conviene no ignorar que vendrá un tiempo en el que parecerá que los egipcios sirvieron a la divinidad en vano, y todo su culto divino será despreciado. Pues toda divinidad huirá de Egipto y ascenderá al cielo, y Egipto quedará como una viuda, abandonado por los dioses. Los extranjeros invadirán Egipto y lo dominarán. ¡Egipto! Además, se prohibirá a los egipcios rendir culto a Dios, y aun serán condenados a la pena capital los que sean hallados dando culto y venerando a Dios. En aquel día, este pueblo, el más piadoso de los pueblos, se volverá irreligioso. Ya no rebosará de templos, antes bien de cadáveres. ¡Egipto! Egipto entrará en el ámbito de los mitos.

(*Asclepio* 70,10-38;
trad. de José Montserrat Torrents)

DOCUMENTO

EL SINCRETISMO EN EGIPTO

El emperador Adriano, muerto en el año 138, subraya los oscuros comienzos del cristianismo en Egipto cuando escribe: «Se ven en Egipto a obispos que se dicen cristianos y rinden culto a Serapis. No hay ni un solo sacerdote, samaritano, judío o cristiano, que no sea matemático, arúspice o maestro de escuela. El mismo patriarca cuando llega a Egipto (no griego) adora a Cristo o a Serapis para tener contento a todo el mundo.

eucaristía cristiana. El cristianismo encontró en Egipto un seno propicio para sus creencias y sus ritos, pero su originalidad propia, enraizada también en la simbólica local, le llevó a suplantar a los anfitriones que le habían acogido. Desembocando todavía en el siglo III con nobles figuras como Plotino (nacido en Assiot en el año 205), que puso todo su empeño en salvaguardar la herencia griega de Platón, el mundo alejandrino se pobló progresivamente de cultos y de prácticas menores, de tipo mágico o astral, de los que todavía daba cuenta, parcialmente, la biblioteca copta de Nag Hammadi (entre los años 100 y 400). Llegado a este terreno sincretista de este tipo de creencias y prácticas, es evidente que el cristianismo fue asemejado, al comienzo, al culto a un dios salvador entre otros (Dionisos, Mitra, Osiris), pero supo sacar provecho del instrumental filosófico que le proponía el neoplatonismo de los predecesores de Plotino o de Porfirio para desarrollar sus propias definiciones cristológicas* y trinitarias.

Concentrado en Alejandría en un medio judío helenista, el cristianismo se desplegó también por las zonas rurales en las que la lengua vernácula era el copto, pero en el siglo III dio origen, con Antonio y Pacomio, al gran movimiento monástico. Los dos primeros siglos el cristianismo era todavía una religión entre otras, en el siglo III conoció las persecuciones con la apostasía de cierto número de funcionarios y pequeños propietarios que prefirieron la «seguridad del empleo» a la «seguridad de la fe»; esta actitud de alejamiento se compensó, a su vez, con la negativa casi generalizada, hasta en las aldeas más retiradas, a renegar de la fe. Parece probable que esta reacción respondiera tanto a motivos políticos como religiosos: era necesario afirmar la «identidad egipcia» frente a un helenismo extranjero, cuya expresión más horrorosa fue la terrible persecución de Diocleciano en el año 284. Según Harnack, el valle del Nilo contaba a comienzos del siglo IV con un millón de cristianos y un centenar de obispos. También esta Iglesia fiel conocía disensiones internas, a juzgar por lo que aparece en el corpus copto de Nag Hammadi.

CIRENAICA

En el relato de la Pasión de Jesús aparece Simón de Cirene, padre de Alejandro y de Rufo (Mc 15,21). Ya la lista estereotipada del relato de Pentecostés (Hch 2,10) habla de oyentes de «la parte de Libia fronteriza con Cirene». Estas evocaciones de Cirene parecen mostrar que el cristianismo había llegado sin duda muy pronto al país situado al este del delta del Nilo. Cirenaica era una provincia romana desde el año 74 a.C., y estaba situada en el radio de influjo de Alejandría. Había en ella una importante comunidad judía, que ya en tiempos de Cristo (Hch 6,9) contaba con una sinagoga en Jerusalén; la ciudad de Cirene acogió la fe y la irradió rápidamente hacia otras comunidades cristianas: algunos cireneos participaron en la evangelización de los paganos de Antioquía (Hch 11,20), y Lucio de Cirene era profeta y doctor en la misma metrópoli del norte (Hch 13,1). Los *cementerios de la ciudad nos muestran tumbas* cristianas testigos de un evidente simbolismo cristiano como el del Buen Pastor y su rebaño, rodeado de peces. En tiempos de Vespasiano, se refugiaron allí zelotas judíos que lograron escapar de la masacre del año 70 en Jerusalén. Quizás había entre ellos judeo-cristianos, pero no sabemos más.

Las evocaciones del cristianismo del siglo I no explícitas en el Nuevo Testamento permiten algunas observaciones: 1º al comienzo, la actividad de los grupos judeo-cristianos fue determinante; podían situar sus convicciones cristianas a remolque de las comunidades judías vivas y prósperas a lo largo y ancho de todo el imperio romano; 2º las Iglesias mencionadas son por lo general extensiones de las grandes comunidades fundadas por Pablo al irse produciendo desplazamientos de cristianos de un lugar a otro; 3º estas Iglesias basaban su legitimidad en la vinculación no a una Iglesia central como Antioquía, Jerusalén o Roma, sino a un Apóstol o al mismo Jesús (Osroena) mediante un relato fundador legendario que pasó, luego, a los *Hechos* (*Actas*) de tal o cual apóstol; 4º estas Iglesias pertenecían a varios tipos: en el área de influencia del judeo-cristianismo, las Iglesias sirias eran sensibles a los valores éticos hasta el punto de moralizar al extremo la vida cristiana y abrir el camino al gnosticismo; preocupada como ellas por las discusiones del dogma, la Iglesia de Alejandría, nacida en el área de influencia de Jerusalén, encontró en Egipto el judaísmo cultural de expresión griega, del que Filón es la expresión más eminente. El cristianismo de Egipto y de sus satélites debe mucho al medio sincretista que rodeó su nacimiento; dependiente de Roma, supo rechazar las especificidades romanas para engendrar una fe y un modo de vida cristianos típicamente africanos.

R. K.

12.2.
Padres apostólicos y apócrifos cristianos

La expansión cristiana conquistó el espacio apoyándose en la dispersión previa del judaísmo* y en las Escrituras judías traducidas al griego (los Setenta*). Paralelamente, los Padres llamados «apostólicos» fueron adaptando el mensaje cristiano al mundo greco-romano. En la misma época, las obras del Nuevo Testamento conocieron una prolongación distinta en los apócrifos* cristianos, que llevaron a una lenta fijación del canon* oficial de las Escrituras.

Los Padres apostólicos

Se trata de un conjunto de escritos de autores cristianos que nosotros situamos entre los años 80 y 150 de nuestra era. Fue en el siglo XVII cuando se les dio un nombre y se los reagrupó, en París, bajo el título de *Patres Aevi Apostolici.* Son nueve escritos redactados en griego: la *Carta de Clemente de Roma a los Corintios*; una homilía penitencial del siglo II llamada también *Homilía de Clemente de Roma a los Corintios*; las *Cartas de Ignacio de Antioquía*; la *Epístola de Bernabé* (o Pseudo-Bernabé); el *Pastor* de Hermas; la *Carta a los Filipenses* de Policarpo de Esmirna; una *Carta a la Iglesia de Esmirna* que narra el martirio de Policarpo; la *Enseñanza del Señor a las naciones por los doce apóstoles* o *Didajé*, y las *Explicaciones de las sentencias del Señor* de Papías de Hierápolis. Estos escritos dan muestras de una compleja historia redaccional. Dos criterios son importantes para situarlos: su modo de recurrir a la Escritura y la imagen que ofrecen de las instituciones eclesiales. Es útil, por tanto, leerlos con cierto orden cronológico, aun cuando éste no sea del todo seguro.

Estos escritos no se reducen simplemente a un cristianismo moralizante y a un nuevo legalismo de tipo judeo-cristiano*, como se quiso creer. Terminado el tiempo de las fundaciones, con comunidades todavía muy independientes entre sí y una doctrina que to-

davía no habían fijado definitivamente los grandes concilios, los Padres apostólicos velaron por la inculturación del cristianismo de tipo semítico en el mundo greco-romano en el que se planteaban difíciles preguntas sobre la divinidad de Cristo y sobre su resurrección. Garantizaron el tránsito del tiempo de los apóstoles al tiempo de la Iglesia* en la línea de una fe paulina consciente de la universalidad del Evangelio*. A nivel más inmediato, amalgamaron las comunidades dispersas en una cierta unidad en torno a los grandes polos de evangelización (Antioquía, Alejandría, Roma); combatieron las desviaciones e inventaron una ética típicamente cristiana aunque deba mucho al Antiguo Testamento o al estoicismo. Hagamos una breve presentación intentando resaltar la estatura propia de cada uno de ellos.

Carta de Clemente de Roma a los Corintios (1 Clem)
Hacia los años 96-98, al salir de la persecución de Domiciano, Clemente de Roma dirigió un escrito de circunstancias a los cristianos de Corinto que vivían una situación de conflicto a propósito de la destitución de presbíteros. Este Clemente es, quizá, el colaborador de Pablo que se menciona en Fl 4,3. Su carta da testimonio de la aguda conciencia que tenía la Iglesia de Roma de su derecho a intervenir en los asuntos de otra Iglesia. Sin apoyarse en su autoridad personal, lo que esencialmente quiere Clemente es reconducir a la unidad a la comunidad dividida. Aconseja, por tanto, a los responsables de la discordia que se sacrifiquen y se exilien:

> *Así pues, ¿quién de vosotros es generoso, quién compasivo, quién repleto de amor? Diga: «Si por mi causa sucedió la revuelta, la discordia y los cismas, me marcho, me voy adonde queráis y hago lo que sea mandado por el pueblo con tal que el rebaño de Cristo se mantenga en paz con sus presbíteros establecidos». El que haga esto se procurará una gran gloria en Cristo y cualquier lugar lo recibirá* (1 Clem. 54,1-3; trad. de Juan José Ayán).

Clemente es un hombre impregnado de cultura griega, particularmente de estoicismo. Así, abogando por la unidad de la Iglesia, saca ejemplos de la armonía del cosmos, de la organización del ejército romano o del cuerpo humano. Pero Clemente es también el heredero de Pedro y de Pablo en Roma, lo que aclara el carácter judeo-cristiano helenizado de su carta y su modo de citar las Escrituras judías. Evoca los personajes del Antiguo Testamento, los presenta como modelos y no duda en desplegar temas apocalípticos*.

El conflicto de Corinto era sobre personas. Quizá había, al menos en la argumentación justificativa de unos u otros, un tras-

fondo doctrinal añadido a los motivos disciplinares. En cualquier caso, despeja vivamente las dudas sobre la Resurrección, sin dudar en añadir al ejemplo vivido de Cristo el símbolo del fénix que renace de su propio cuerpo (1 Clem 24-25).

La carta de Clemente es un documento de primera mano para el conocimiento de la Iglesia de Roma y de su liturgia a finales del siglo I (1 Clem 59-61). Conoció una gran difusión en las comunidades cristianas, en Corinto y en otras partes.

Homilía penitencial (2 Clem)

Una segunda *Carta de Clemente de Roma a los Corintios* da muestras de ser una homilía penitencial de autor desconocido. Parece datar de los años 120-150. La atribución a Clemente proviene del hecho de que se la transcribía inmediatamente después de su *Carta.* Ya Eusebio y Jerónimo dudaron de su paternidad literaria. Su estilo no es el de Clemente y aún menos aparece en ella la riqueza de sus ideas. Para Clemente de Alejandría este texto provendría del *Evangelio de los Egipcios*, un apócrifo del siglo II. El mensaje central de esta homilía es la llamada a los nuevos convertidos a que rechacen los ídolos y a dedicarse al ascetismo de una vida digna de Cristo. De lo que se trata es de establecer ya, mediante una vida cristiana adecuada, las condiciones de la llegada del Reino de Dios. Así el capítulo 12 que muestra una exposición próxima al modo de proceder rabínico*:

Así pues, aguardemos en cada momento el Reino de Dios en amor y justicia, porque no sabemos el día de la manifestación de Dios. En efecto, el mismo Señor, al ser preguntado por alguien acerca del tiempo de la venida de su Reino, dijo: «Cuando el dos sea uno y lo de fuera como lo de dentro, y lo masculino [se junte] con lo femenino, y no [sea] masculino ni femenino». Pero «el dos es uno» es cuando hablamos la verdad unos con otros y hay dos cuerpos en una sola alma sin hipocresía. «Lo de fuera como lo de dentro» significa esto: «lo de dentro» se refiere al alma, y «lo de fuera», al cuerpo. Así pues, de la misma manera que tu cuerpo se manifiesta, así también sea visible tu alma en las buenas obras. «Lo masculino [se junte] con lo femenino, y no [sea] masculino ni femenino» significa que un hermano, al ver a una hermana, no piense sobre ella nada referente a la mujer, ni ella piense nada referente al varón. Si hacéis estas cosas –dice–, vendrá el Reino de mi Padre (2 Clem. 12,1-6; trad. de Juan José Ayán).

Ignacio de Antioquía

Ignacio, segundo obispo de Antioquía, prosiguió el trabajo de Clemente en pro de la unidad. Durante el viaje que le condujo a

DOCUMENTO

Evangelio según Tomás, dicho 22

Una sentencia del evangelio según Tomás tiene como tema la entrada en el Reino; es pariente próximo del texto citado de la homilía del pseudo-Clemente y muestra una gran semejanza de modelos literarios:

Jesús vio a unos pequeños que mamaban. Dijo a sus discípulos: «Estos pequeños que maman son semejantes a los que entran en el Reino». Le dijeron: «Entonces, ¿haciéndonos pequeños entraremos en el Reino?». Jesús les dijo: «Cuando hagáis de los dos uno y hagáis lo de dentro como lo de fuera y lo de fuera como lo de dentro y lo de arriba como lo de abajo de modo que hagáis lo masculino y lo femenino en uno solo, a fin de que lo masculino no sea masculino ni lo femenino sea femenino; cuando hagáis ojos en lugar de un ojo y una mano en lugar de una mano y un pie en lugar de un pie, una imagen en lugar de una imagen, entonces entraréis [en el Reino]».

(*Evangelio de Tomás* 22; trad. de Ramón Trevijano)

Roma, donde tendría que sufrir el martirio, hacia el año 110 en tiempos del emperador Trajano, hizo escalas que le permitieron saludar a las Iglesias locales y a sus obispos. Les escribió cartas, siete de las cuales son reconocidas actualmente como auténticas; son las destinadas a las comunidades de Éfeso, Magnesia, Tralia, Filadelfia, Roma, Esmirna, y a Policarpo. Estas cartas conocieron una larga historia literaria hecha de interpolaciones y reescrituras. Ignacio se muestra en ellas consciente de su cargo de obispo y de las amenazas que pesan sobre las Iglesias. Entre éstas, la negación de la encarnación de Cristo y de la realidad de su sufrimiento:

Glorifico a Jesucristo, Dios, que os ha concedido [...la plenitud de] certeza en nuestro Señor, que es verdaderamente de la estirpe de David, según la carne, Hijo de Dios por la voluntad y el poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan para que toda justicia fuese cumplida por él, crucificado verdaderamente en la carne por nosotros bajo el poder de Poncio Pilato y del tetrarca Herodes (Ignacio a los de Esmirna 1,1-2; trad. de Juan José Ayán).

El error que denuncia es el del docetismo* que explica la encarnación* y la Pasión de Cristo excluyendo todo lo que es indigno de su divinidad, como la carne, el nacimiento de una virgen o el sufrimiento. Todo eso no es sino apariencia en la perspectiva de una visión platónica en la que las realidades verdaderas del mundo superior se contraponen a las realidades aparentes del mundo sensible.

Pero Ignacio despliega también otros pensamientos que se abren camino al hilo de las cartas con particular insistencia: la *Carta a los de Éfeso* exhorta a la unidad en torno al obispo, representante de Cristo; la *Carta a los de Magnesia* expone la misma doctrina y se inquieta por la persistencia del judaísmo entre los convertidos; en la

Carta a los de Traila Ignacio se enfrenta al docetismo de inspiración platónica que niega la realidad carnal de la encarnación y de la Pasión y la considera mera apariencia; en la *Carta a los Romanos*, les pide que no hagan nada para evitarle el martirio, pues desea imitar la pasión de su Maestro; la *Carta a los de Filadelfia* presenta la Eucaristía como el signo de la unidad, y la carta destinada a Esmirna vuelve sobre la realidad de la encarnación y de la resurrección. A Policarpo, joven obispo de Esmirna, Ignacio le da consejos pastorales de asistencia a los más débiles y a las viudas, y de cómo llevar bien las asambleas comunitarias.

Es, por tanto, un pastor que busca el diálogo entre las Iglesias para favorecer la unidad. Las ideas de Ignacio y la figura episcopal que él encarna han parecido tan nuevas a algunos investigadores actuales que han pensado que habría que fechar sus Cartas en tiempos posteriores e incluirlas entre los escritos pseudónimos. Sin embargo, el obispo, la Eucaristía y el martirio son realidades que cuadran perfectamente con lo que vivían las comunidades a finales del siglo I.

La Didajé

Una pequeña colección anónima de alrededor del año 95, encontrada en Constantinopla en 1883, la *Didajé*, o «Enseñanza del Señor a las naciones por los doce apóstoles», es originaria de la región de Antioquía de Siria. No es un texto homogéneo y parece ser, más bien, una compilación de tradiciones nacidas en comunidades judías convertidas, lo que explica quizá el parentesco de la doctrina de los dos caminos con la del *Manual de disciplina* de Qumrán*. Después de una introducción sobre los dos caminos, da indicaciones referentes a la liturgia (bautismo, ayuno, eucaristía) y a lo institucional (los ministros profetas itinerantes de comunidad en comunidad); el último capítulo se dedica a la inquietud sobre el final de los tiempos. Este enfoque de los problemas de la primera comunidad hace pensar que la *Didajé* es bastante anterior a las cartas de Ignacio. A diferencia de lo que sucede en estas cartas, en este documento aparecen todavía las dos jerarquías conocidas por los Hechos de los Apóstoles, la local y la misionera.

Carta de Bernabé

Encontrada con el codex Sinaítico en 1859, la *Carta de Bernabé* tiene el tono de un tratado de teología, que no tiene nada que ver con Bernabé el compañero de Pablo. La alusión a la reconstrucción del Templo de Jerusalén por Adriano permite situarla en torno al año 130. En una primera parte (capítulos 1–17) su interés recae sobre cómo deben leer los cristianos las Escrituras judías. El autor desarrolla las bases de una lectura alegórica* en los antípodas de la lec-

DOCUMENTO

BAUTISMO Y EUCARISTÍA EN LA *DIDAJÉ*

Los textos de la *Didajé* sobre el bautismo y la eucaristía merecen ser citados por su gran antigüedad:

En cuanto al bautismo, bautizad de esta manera: después de haber dicho previamente todas estas cosas, bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva. Si no tienes agua viva, bautiza con otra agua. Si no puedes con agua fría, con agua caliente. Y si no tienes ninguna de las dos, derrama tres veces agua en la cabeza en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Antes del bautismo ayune el que bautiza y el que va a ser bautizado así como algunos otros que puedan. Pero ordena que el que va a recibir el bautismo ayune uno o dos días antes.

(Didajé 7,1-4;
trad. de Juan José Ayán)

En cuanto a la eucaristía, dad gracias así. En primer lugar, sobre el cáliz: «Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa vid de David, tu siervo, que nos diste a conocer por Jesús, tu Siervo. A ti la gloria por los siglos». Luego, sobre el pedazo (de pan): «Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu Siervo. A ti la gloria por los siglos. Así como este trozo estaba disperso por los montes y reunido se ha hecho uno, así también reúne a tu iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la gloria y el poder por los siglos por medio de Jesucristo». Nadie coma ni beba de vuestra eucaristía a no ser los bautizados en el nombre del Señor, pues acerca de esto también dijo el Señor: «No deis lo santo a los perros».

(Didajé 9,1-5;
trad. de Juan José Ayán)

tura rabínica que desprecia violentamente. Lejos de rechazar el Antiguo Testamento como lo hacía Marción, el autor piensa que lo que hay que hacer es superar su lectura literal y leerlo a la luz de Cristo. Sólo él les confiere su dimensión verdaderamente espiritual. La segunda parte del texto (capítulos 18–21) se dedica a exhortaciones morales y retoma la teoría de los dos caminos ya desarrollada por la *Didajé*.

Policarpo de Esmirna

La personalidad de Policarpo de Esmirna (que murió mártir el 23 de febrero de 167) fue puesta de relieve por la carta que le dirigió Ignacio. El mismo Policarpo escribió en torno al año 135 a los filipenses para salir al paso de la crisis originada por la codicia de un tal Valente «que había sido presbítero» y para enviarles las cartas de Ignacio que obraban en su poder. Esta *Carta de Policarpo* parece ser en realidad una amalgama de dos escritos, una nota (capítulo 13) sobre las cartas de Ignacio, y un escrito más largo en el que Policarpo deplora la codicia de Valente, pero pide que con él y con su esposa mantengan la mansedumbre.

La Iglesia de Esmirna describe a la comunidad de Filomelio la pasión y muerte de Policarpo, un año después de hacer sucedido; este escrito se conoce con el nombre de *Martirio de Policarpo* (año 167). Es el primer relato de un martirio cristiano y también la pri-

mera atestación del uso del término «mártir» para hablar de un cristiano muerto por la fe. Mártir es aquel cuyos sufrimientos y muerte le identifican con el Cristo de la Pasión.

«Señor, Dios todopoderoso, Padre de tu amado y bendito siervo Jesucristo, por el que te hemos conocido, Dios de los ángeles, de las potencias, de toda la creación y de todo el pueblo de los justos que viven en tu presencia. Te bendigo porque me has juzgado digno de este día y de esta hora, de tomar parte en el número de los mártires, en el cáliz de tu Cristo, para resurrección de la vida eterna en alma y cuerpo, en la incorruptibilidad del Espíritu Santo. Que hoy sea yo recibido con ellos en tu presencia, en sacrificio generoso y grato, tal como Tú, el Dios verdadero que no engaña, lo has preparado de antemano, lo anunciaste y lo has cumplido. Por ello y por encima de todas las cosas te alabo, te bendigo, te glorifico, por medio de Jesucristo, Sumo Sacerdote eterno y celeste, tu amado siervo, por el cual la gloria (sea dada) a Ti junto a Él y al Espíritu Santo, ahora y en los siglos venideros. Amén» (Martirio de Policarpo 14; trad. de Juan José Ayán).

Hermas

Hermas, hermano del papa Pío I, escribió hacia el año 150 el *Pastor*. Mezclando fuentes bíblicas, judías y paganas*, utiliza tres formas literarias básicas: Visiones (capítulos 1–4) de fuerte tono apocalíptico, Mandamientos, con intenciones morales, y Parábolas (o Comparaciones) que ilustran el status del cristiano en el mundo. Hermas instaura el principio según el cual se pueden perdonar los pecados cometidos después del bautismo, pero una sola vez. Por otra parte, su imagen de la Iglesia es dinámica: es una torre en construcción o un árbol en crecimiento (Parábolas 8 y 9). Por lo demás, el tiempo que vivimos en esta tierra es tiempo de penitencia.

Papías

Nos falta mencionar las *Explicaciones de las sentencias del Señor*, de Papías de Hierápolis; son cinco libros escritos hacia el año 130, de los que sólo nos quedan trece pequeños fragmentos conservados por Ireneo y Eusebio de Cesarea. Papías no era muy del agrado de este último: era sospechoso de ideas milenaristas y le reprocha que pervierte la tradición oral con «algunas extrañas parábolas del Salvador [...] y algunas otras cosas todavía más fabulosas» (*Historia eclesiástica* III, 39,11). Con todo, estos escritos aportan precisiones interesantes sobre el presbítero Juan, que parece haber sido el maestro de Ireneo.

Balance

Podemos esbozar un balance al terminar este leve recorrido por los Padres Apostólicos. Sus escritos son esencialmente escritos de circunstancias, solicitados por la gestión de las comunidades y por la necesidad de enseñanzas doctrinales y morales. La substancia evangélica muy implantada en el judaísmo* de Jesús no era aplicable, tal cual, a los cristianos no palestinos. Exigía una actualización. Sin enunciar un proyecto institucional preciso, dejando a un lado la *Didajé*, los Padres Apostólicos tienen dos preocupaciones: la edificación de las comunidades locales y la unidad intercomunitaria. Con la diseminación del Evangelio, las comunidades iban perdiendo progresivamente el contacto con el judaísmo y con los judeo-cristianos residuales, con lo que se planteaba el problema de la recepción de la Biblia judía y la necesidad de traducir el mensaje de Jesús de Nazaret para un público no perteneciente a la cultura semita. Los Padres Apostólicos procuraron esa actualización. Su enraizamiento bíblico y su cultura griega les predisponían a semejante empresa. Paralelamente a este esfuerzo de adaptación doctrinal, elaboraron una estructura institucional de tipo jerárquico, con una correspondiente integración de la función de los ancianos y de los profetas heredada del judaísmo. Su fruto fue la función del obispo, rodeado de presbíteros y diáconos. La función profética, por su parte, fue perdiendo progresivamente su representatividad. La cohesión del conjunto de la Iglesia se edificó en torno a algunos polos mayores: Antioquía, Roma, Alejandría, pero no Jerusalén. Eran los centros de evangelización que estaban encabezados por grandes personalidades. La Iglesia de Roma, según el testimonio de Clemente, va asumiendo poco a poco el papel de referencia para las demás Iglesias y de árbitro de sus conflictos.

REFERENCIA

EL PRESBÍTERO

El presbítero es el anciano, el preste, *presbíteros* en griego, que se menciona cinco veces en las cartas de Pablo; en cuatro de esas cinco veces aparece en plural, lo que remite a un grupo determinado y reconocido. Es difícil, sin embargo, precisar su función exacta. La primera carta a Timoteo, les coloca junto a los epíscopos y diáconos, pero subraya que «los presbíteros que ejercen bien su cargo merecen doble honor, principalmente los que se afanan en la predicación y en la enseñanza» (1 Tm 5,17). Tito 1,5 recomienda que se establezcan presbíteros en cada ciudad, y denomina «epíscopo» al responsable de la comunidad. Parece que la función de los presbíteros era la de jefe espiritual de las comunidades antes de que se establecieran obispos institucionales del tipo de Ignacio o de Policarpo. Su existencia se enraíza en la antigua institución judeo-cristiana que tiene su origen en los «ancianos» que Jesús encontró en su camino por Palestina.

LOS APÓCRIFOS CRISTIANOS

Los Padres Apostólicos fueron gestores, tanto respecto a la doctrina como a las instituciones. Paralelamente a su esfuerzo, se desarrolló una literatura que también quería ser prolongación del primer Evangelio; son los apócrifos cristianos, redactados sobre el modelo de los apócrifos del Antiguo Testamento. El término apócrifo significa «oculto», «secreto» y, para los antiguos, denotaba la profundidad de las realidades a explorar. Los modernos se acercan espontáneamente al fenómeno apócrifo de un modo muy distinto. En efecto, suelen dominar dos actitudes contrapuestas. Algunos lectores desprecian esta literatura, reduciéndola a fábulas sospechosas y generadoras de herejías. A la inversa, otros son muy aficionados a ella y esperan sacar de esos textos alguna verdad que la Iglesia oficial les habría escamoteado porque sería contraria a sus dogmas.

Pero los apócrifos no merecen ni tanto honor ni tanto desprecio. Su característica común es que son textos no recibidos en el canon*. Excluidos o ignorados, eso mismo ha permitido indirectamente su fijación. Cuando se los examina bajo el aspecto de prolongaciones del corpus* canónico, se descubre que los apócrifos no son falsificaciones populares o sectarias de escritos de la Biblia. Si su lista es larga es porque los primeros siglos cristianos fueron un crisol de búsquedas, ideas y relecturas.

Dos posibilidades se presentan para establecer el origen de los apócrifos cristianos: o la composición directa de textos que se pretendían como cristianos, o la recuperación de textos ya conocidos por el judaísmo, con añadidos o retoques; la *Ascensión de Isaías* es un ejemplo de esto último. La formación judaica o helenística* de sus autores explica, por su parte, el uso de formas literarias variadas, reductibles, sin embargo, a las cuatro formas neotestamentarias básicas: el evangelio*, los hechos, la carta y el apocalipsis*, con gran variedad de fórmulas retóricas y evocaciones míticas. La relación de los textos apócrifos con textos canónicos varía también de un libro a otro: tan pronto es estrecha, y llena, por así decirlo, las lagunas narrativas de los textos normativos, como se centra en un solo personaje o un solo acontecimiento, o abandona el terreno narrativo y toma tonos de tratado filosófico. Los distintos apócrifos no pertenecen a la misma corriente de pensamiento ni a la misma escuela doctrinal o espiritual, lo que se convierte también en otra explicación de su diversidad. Según esto, no constituyen un corpus homogéneo. En nuestra opinión, su unidad reside únicamente en ser testigos de la «diversidad y creatividad de la memoria cristiana acerca de sus héroes y acontecimientos fundadores» (E. Junod).

La lista de los apócrifos cristianos es amplia, imposible de presentar aquí. Mencionaremos, nada más, los textos más antiguos, contemporáneos de los Padres Apostólicos. De finales del siglo I y primera parte del II, tenemos que mencionar una parte del *Evangelio de Pedro* descubierto en Akhmin en 1887, con la Pasión de Cristo, la Resurrección y las primeras apariciones; un *Evangelio de los Nazarenos* emparentada con un *Evangelio de los Ebionitas* y un *Evangelio de los Egipcios*; los tres eran utilizados en las comunidades judeo-cristianas*; la *Ascensión de Isaías*; el *Protoevangelio de Santiago*; los *Hechos de Andrés, de Santiago, de Juan* y *de Tomás*, este último mejor conocido por la Biblioteca copta de Nag Hammadi* (Alto Egipto); la *Carta de los Apóstoles*, redescubierta en copto.

El *Evangelio de Tomás* (NHC II, 2) constituye uno de los tratados más interesantes de la Biblioteca copta descubierta fortuitamente en Nag Hammadi en 1945. Muestra cómo una substancia evangélica primitiva evolucionó hacia la canonicidad sin llegar a lograrlo por entero. En efecto, a partir de una evocación muy leve e imaginada de la relación histórica de Jesús con sus apóstoles, este evangelio alinea 114 dichos. Elaborados probablemente en los medios siríacos del siglo II, esos dichos fueron interceptados y reelaborados por los gnósticos*: Es la razón por la que no fueron juzgados dignos del depósito de la tradición. El dicho 28, a título de ejemplo, utiliza la imagen filoniana de la embriaguez para designar el estado de inconsciencia del ser humano sumergido en la materia:

Jesús dijo: «Me he mantenido en medio del mudo y me he manifestado a ellos en carne. Los he encontrado a todos ebrios. No he encontrado a ninguno de ellos sediento, y mi alma se ha apenado por los hijos de los hombres, pues están ciegos de corazón y no ven claramente que han venido al mundo vacíos. Buscan de nuevo salir del mundo vacíos; pero ahora están ebrios. Cuando vomiten su vino, entonces se convertirán» (EvT 28; trad. de Ramón Trevijano).

Este ejemplo muestra una de las funciones que desempeñaron efectivamente los apócrifos: explorar las posibilidades teológicas, filosóficas y éticas abiertas por la predicación de Jesús, válidas para un mundo nuevo, universal y no palestino, en un momento en el que el Nuevo Testamento hacía tanteos para darse un corpus canónico. Los apócrifos son en muchas ocasiones el producto o el botín o también la refutación de las primeras herejías como la de Cerinto y la gnosis, el marcionismo o el montanismo. La tesis tradicional de una doctrina unificada que se remontara directamente al mismo Jesús y que después se habría descompuesto en herejías locales ya no es sostenible: en el comienzo están los testigos del acontecimiento

fundador de la muerte y resurrección de Jesús, y esos testigos anunciaron su fe a muchas voces, a veces discordantes. El *Credo* se elaboró a toro pasado, mediante un acuerdo progresivo de las comunidades sobre lo esencial. Los apócrifos, lo mismo que los escritos canónicos, muestran que la diversidad estaba presente en el origen y los dos corpus intentaron, cada uno a su forma, dar cuenta del misterio de un Salvador, Hijo de Dios hecho hombre.

Con el tiempo, la distancia entre escritos apócrifos y escritos canónicos se fue profundizando cada vez más. Los apócrifos más recientes, muchos de los cuales describen la vida de Jesús niño, exaltan hasta el absurdo sus capacidades de saber y poder. Algunas escenas son justamente célebres, como este pasaje, tardío, del *Evangelio árabe de la Infancia*:

Cumplió el niño Jesús los siete años y estaba un día entretenido jugando con los muchachos de su misma edad. Todos se divertían haciendo con barro figurillas de asnos, bueyes, pájaros y otros animales. Cada cual hacía alarde de sus habilidades y aplaudía su trabajo. Entonces dijo Jesús a los demás: «Yo voy a mandar correr a mis figurillas». Admirados los otros le preguntaron si por ventura era hijo del Creador. Entonces Jesús las mandó ponerse en movimiento, y ellas empezaron a saltar. Luego, a una indicación suya, se volvieron a parar. Había hecho también figuras de pájaros y aves que, al oír su voz, se echaban a volar; mas cuando las mandaba estarse quietas, se paraban. Y siempre que las ponía algo de comer o de beber, ellas comían o bebían. Al marcharse los muchachos contaron todo esto en casa, y sus padres les dijeron: «Tened cuidado, hijos, y no tratéis con él. Huid y no juguéis ya más en su compañía, pues es un encantador» (cap. 36; trad. de Aurelio de Santos Otero).

HACIA UN CANON DE LAS ESCRITURAS CRISTIANAS

Finalmente, el debate fundamental tanto de los Padres Apostólicos como de los apócrifos cristianos fue la fijación de la tradición de la gran Iglesia* y de su expresión mayor, que es el canon de las Escrituras. Se olvida con demasiada frecuencia: en el primer siglo los libros de las comunidades cristianas eran esencialmente la Biblia judía, leída a partir de la experiencia viva de la muerte y de la resurrección de Jesús, «según las Escrituras». Esta Biblia judía se vio aumentada pronto por algunas cartas de Pablo y, luego, por los evangelios. Intervino entones la ardua tarea de discernir qué es Escritura, norma de la fe, y qué no es más que un libro piadoso.

Aunque el proceso de la constitución de un corpus cristiano de las Escrituras fue lento y complejo, no existe la menor duda de que los Padres Apostólicos tuvieron conciencia de esa responsabilidad. Una prueba anodina de ello nos la suministra su interés por enumerar las dependencias mutuas de los grandes doctores de la Iglesia. Así Ireneo nos hace saber que en Esmirna, en su juventud, él oyó hablar al anciano Policarpo (*Contra las herejías* III, 3,4) y que el anciano obispo estaba en relación con Juan el Presbítero al que él identifica, erróneamente sin duda, con el apóstol Juan, a lo que se opone Papías (Eusebio, *Historia eclesiástica* III, 39,4). Orígenes (*In Jo.* VI, 54,36) identifica a Clemente de Roma con Clemente, el colaborador de Pablo mencionado en Flp 4,3).

Estas menciones son intentos de transmitir la idea de un consenso inicial al interior de la primera generación cristiana postapostólica. La práctica de los Padres Apostólicos muestra que esa conciencia de un consenso evolucionó lentamente hacia la creación de un sistema normativo. La Escritura a que se refiere Clemente de Roma es el Antiguo Testamento, en el que Clemente lee el anuncio

REFERENCIA

LA TRADICIÓN

El término «tradición» proviene del latín *traditio*, *paradosis* en griego, y designa la acción de transmitir una enseñanza, un informe, pero en ambiente cristiano toma un sentido específico. No es una acumulación de lo vivido desde los orígenes, sino la transmisión viva del depósito de la fe en las situaciones siempre nuevas, simultáneamente memoria de lo que fue y don transmitido.

Lo transmitido es, en primer lugar, la enseñanza de Cristo comunicada de forma oral. A este título, cada Iglesia apela a la tradición, incluso los gnósticos que también pretendían que sus doctrinas se remontaban hasta Jesús, de forma secreta por el canal de los apóstoles. Estas desviaciones obligaron pronto a los responsables a elaborar una doctrina de la tradición. Los Padres Apostólicos pusieron mucho empeño en definir los criterios auténticos de los escritos y de las doctrinas. Así, en el siglo II, Ireneo aventura una definición de la unidad de la tradición en oposición a las pretensiones gnósticas. Para él, la primera prueba de la tradición auténtica es la sucesión ininterrumpida de los obispos en las Iglesias apostólicas, sobre todo de los obispos de Roma; la segunda prueba reside en la concordancia entre la regla de fe y la interpretación de las Escrituras: la tradición tiene su fuente en la Escritura acogida como norma de la revelación, y la Escritura, a su vez, ilustra el fundamento sólido y la ortodoxia de la tradición de las Iglesias locales. En el siglo IV, con los concilios cristológicos* y las herejías colindantes, el término «tradición» toma un sentido nuevo y remite a una doctrina elaborada por un concilio ecuménico. A partir de ahí, brota la tentación de reconocer dos fuentes de la fe: la Escritura y la Tradición. El *Concilio Vaticano II* restableció la perspectiva manteniendo la Escritura como norma de la revelación y entendiendo por tradición «todo lo necesario para una vida santa y para una fe creciente del pueblo de Dios; así la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que ella misma es y lo que cree» (*Dei Verbum*, 8).

profético del misterio de Cristo y los modelos de la institución eclesial. Al Nuevo Testamento Clemente nunca lo presenta como un corpus escrito, sino que remite a la palabra de Jesús, empleando en dos ocasiones la fórmula solemne: «Recordemos las palabras de nuestro Señor». Para él el Evangelio es todavía la Buena Noticia llevada a los hombres, y es esa Buena Noticia la que él descifra para resolver la crisis de Corinto. Cuando la *Didajé* (11,3) pide «obrad así, según los preceptos [*dogma*] del Evangelio», tampoco parece que esté remitiendo a un escrito, sino a los principios evangélicos. Sin embargo, ya existe una evolución cuando aconseja: «Vuestras oraciones, limosas y todas las acciones realizadlas tal como lo tenéis en el Evangelio de nuestro Señor» (*Didajé* 15,4). Para Ignacio las cosas no están todavía totalmente claras, pero parece cierto que utilizó evangelios escritos y que los ponía por encima de la Ley y los Profetas. Se abre camino así otra Escritura, que también permiten barruntar los dichos primitivos del *Evangelio de Tomás*. Distintos factores ayudaron, al parecer, a la lenta constitución de un corpus de escritos neotestamentarios normativos. En primer lugar, el hábito de citar palabras o escritos anteriores para sacar de ellos qué era lo importante para la vida actual de las comunidades; luego, la práctica de enviarse cartas de una comunidad a otra y de establecer, de esa forma, una unidad en torno de unas mismas enseñanzas; finalmente, con el alejamiento en el tiempo del acontecimiento fundador, la llegada al mercado de toda una literatura incontrolable, nacida de medios marginales y que intentaba imponerse al conjunto de la Iglesia. Estos factores explican el paso a un corpus escrito que fue acogido como herencia común por todas las comunidades en busca de ortodoxia.

Al quedar fijos en un escrito, cosa que aseguró además que pudieran difundirse por las comunidades más alejadas, los evangelios, las cartas de Pablo, los Hechos y los otros escritos del Nuevo Testamento se convirtieron en «canon», norma para la fe y la práctica. Parece que Marción en el año 144, que rechazaba todo el Antiguo Testamento y sólo retenía del Nuevo una versión abreviada de Lucas y los escritos de Pablo, hizo que se acelerara el movimiento y se separó del uso común de la Iglesia. Por su parte, Ireneo dio el título de Escritura al Antiguo Testamento y a los escritos cristianos que él percibía como inspirados y normativos. Justino elaboró los principios de la lectura cristiana de las Escrituras e insistió en el aspecto figurativo del Antiguo Testamento; este tipo de lectura ya no es judío, a pesar de las apariencias, porque sitúa a Cristo el Señor en el centro de las Escrituras y le constituye en principio y fuente de la Escritura.

Una lista romana, fijada entre los años 165 y 185, el *Canon de Muratori*, del nombre de su descubridor en la Biblioteca ambrosiana de Milán en 1740, amplificada después con diversos fragmentos latinos de Montecassino, proporciona el punto de llegada para la afirmación del canon propiamente cristiano. [*véase* p. 552]. El reconocimiento común de este canon por caminos que en buena parte se nos escapan es un hecho adquirido para Atanasio de Alejandría en el año 367 que cifra el Nuevo Testamento de 27 libros, y eso mismo hace el decreto de Dámaso en Roma en el año 382. El canon se convierte de ahí en adelante en el lugar de la celebración y en el principio de la interpretación de la gran Iglesia.

R. K.

La Biblia y su Cultura

Conclusión general

HA llegado el momento de concluir. Al terminar el recorrido que hemos efectuado en los dos volúmenes de esta obra, la Biblia se nos ha mostrado con su riqueza y su complejidad. Está vinculada a un conjunto de acontecimientos históricos y de hechos culturales que ella interpretó y que condicionaron el texto. Pero la interpretación no termina cuando queda escrito el texto. Leído y releído a lo lardo de dos mil años, el texto bíblico se encuentra en el centro de un proceso de interpretación que ha seguido adelante y que no ha terminado de proseguir su camino. También estos dos mil años han hecho la Biblia tal y como es percibida, por tanto tal y como existe. Por tanto, no podemos cerrar esta obra sin evocar, al menos rápidamente, qué lecturas se han hecho de ella a lo largo de las épocas. Lo haremos en el primer capítulo de esta conclusión.

Sin embargo, la existencia de la Biblia abre otro cuestionamiento, teológico esta vez. ¿Qué hace que la Biblia sea Biblia? ¿Por qué los textos que la componen han sido agrupados en un corpus*, en vez de quedar dispersos en el vasto campo cultural que los vio nacer? ¿Qué proceso presidió su selección para formar el canon* de las Escrituras? ¿Y cuál fue el significado teológico de esa elección para las comunidades creyentes que la realizaron? Trataremos estas cuestiones en el segundo capítulo de esta conclusión, que será el último de este segundo volumen.

Hermenéutica y lecturas bíblicas

Al ser la Biblia Palabra de Dios dirigida al ser humano, son muchos los que esperan que esa palabra sea clara, unívoca, simple y fácil de interpretar por cualquiera. Ilusión que hunde sus raíces en nuestros deseos más que en la intención divina. ¿Cómo podría Dios ausentarse de su misterio, Él que desde el Antiguo Testamento se presenta como el que habita en la nube (que muestra y oculta a la vez) o como quien tiene su trono por encima de los cielos? Dios se revela en la historia y en las Escrituras, en su Hijo de modo eminente y definitivo, pero dejando siempre percibir hasta qué punto «sus pensamientos no son nuestros pensamientos» y haciendo percibir al ser humano hasta qué punto la luz divina ilumina y ciega. La humanidad de Jesús no fue simple ni sencilla de descifrar, ni tampoco lo fue el alcance de sus palabras y de sus acciones. Lo mismo sucede con los textos que dan testimonio de él. Su interpretación no es sólo posible, sino necesaria para quien desea entenderlos adecuadamente. Cada época y cada lector, puestos ante los mismos textos, plantean de nuevo la cuestión del sentido, y la plantean de una forma situada, histórica, original. Cada texto de la Escritura está situado históricamente y literariamente, y también cada lector. Todo ello hace que el texto nunca se lea de una vez por todas, sino que, como le gustaba decir a san Gregorio Magno, «la sagrada Escritura crece con los que la leen» (*Moralia in Job* XX, 1).

Interpretar

«La Biblia» es una expresión engañosa; es ciertamente un volumen, pero que reúne una colección de escritos, del Antiguo y del Nuevo Testamento, en hebreo, arameo y griego. Más que de un libro se trata de una biblioteca. Además, la puesta por escrito de esas tradiciones,

la mayor parte de las veces transmitidas antes oralmente, se extiende a lo largo de más de diez siglos: se producirá, por tanto, un desfase entre el tiempo del acontecimiento y el tiempo del relato. La interpretación tendrá que tener en cuenta ese desfase.

Diversidad de escritos y de géneros literarios
El acontecimiento del Éxodo y, sobre todo, su recepción en la confesión* de fe, los relatos, la liturgia, marcó con su impronta las tradiciones vétero-testamentarias. Del mismo modo, los acontecimientos relatados por los evangelios* fueron profundamente transfigurados por la experiencia pascual y fue a la luz de la Resurrección como los autores, impulsados por su propia comunidad, volvieron a los hechos y palabras de la vida de Cristo. El intérprete de este tipo de textos debe adaptar su método y su perspectiva a este hecho, bajo pena de graves contrasentidos. Así, por ejemplo, el relato de la multiplicación de los panes está hoy saturado de referencias eucarísticas que remiten al relato de la institución de la Eucaristía. La comunidad postpascual* percibió tanto más el alcance de ese relato cuanto que ella misma celebraba la Eucaristía. A todo lo largo de las páginas bíblicas aparecen trazos del ambiente vital de las comunidades cristianas (la catequesis*, la liturgia, la misión). Esa distancia entre el tiempo del acontecimiento y el tiempo de la escritura no es un tiempo muerto ni un tiempo vacío, sino un tiempo de maduración y de profundización del sentido. San Juan sistematizó esa experiencia, diciendo en bastantes ocasiones que los discípulos no comprendían lo que les decía Jesús. Sólo comprendieron después de Pascua y Pentecostés.

Hay que contar también con considerables diferencias de objetivo: un libro histórico no se escribe ni se interpreta lo mismo que un poema; un salmo o un proverbio es profundamente distinto de una carta y, entre las cartas del Nuevo Testamento, las cartas a los Corintios, muy circunstanciadas, no se leen del mismo modo que la carta a los Hebreos que más que una carta es en realidad un sermón de estilo oratorio y muy cuidado. Tendríamos que hablar también de los oráculos proféticos, de los relatos épicos (por ejemplo, la salida de Egipto o los relatos del libro de los Jueces), de los relatos sobre los orígenes de trasfondo mítico (los primeros capítulos del Génesis) o del libro del Apocalipsis. Son otros tantos autores, tradiciones, enraizamientos culturales, modos de hablar y de escribir distintos, que requieren una interpretación (es decir una hermenéutica*) apropiada. Cada género literario refleja usos, un mundo social y convoca al lector a que sepa leerlo. El P. Lagrange lo indicaba ya a comienzos del siglo XX, ante la conmoción causada por los primeros descubrimientos arqueológicos y los estudios históricos sobre el telón de fondo de los acontecimientos bíblicos: en el Antiguo Tes-

tamento hay un modo de escribir la historia que no es nuestro modo de hacerlo. Pero el mismo fenómeno se extiende también al Nuevo Testamento, especialmente a los evangelios y Hechos de los Apóstoles. Este último relato contiene numerosas indicaciones históricas precisas y fiables y, sin embargo, no pocas veces se aleja de la crónica para hacerse epopeya: pensemos, por ejemplo, en el final del libro que narra el último viaje de Pablo. El Apóstol dirige múltiples discursos a diferentes auditorios, y después de salvarse de un naufragio llega a Roma y anuncia el Evangelio, estando preso, «con toda valentía, sin estorbo alguno» (Hch 28,31): ¡son las últimas palabras de Lucas!

Se añade además el fenómeno de la traducción: el paso del hebreo al griego no fue ni inmediato ni fácil; y la traducción a las distintas lenguas actualmente vivas plantea también todo tipo de dificultades: las palabras, los tiempos, no se dejan trasponer de modo unívoco de una lengua a otra. El autor de la traducción griega del libro del Sirácida reseñó esta dificultad: «Sed indulgentes allí donde os parezca que, a pesar de nuestros denodados esfuerzos de interpretación, no hemos acertado en la traducción de algunas expresiones. Es evidente que las cosas dichas en hebreo no tienen la misma fuerza que cuando se traducen a otra lengua. Esto no sucede sólo en este libro, sino que también la misma Ley, los Profetas y los otros escritos presentan notables diferencias respecto a sus originales» (*Sirácida*, prólogo 18-26). Traducir es ya interpretar, y el fenómeno siguen produciéndolo los múltiples traductores de la Biblia a las lenguas actuales.

El fundamentalismo, que un documento reciente de la Pontificia Comisión Bíblica (*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993) dice que tiende a un «suicidio del pensamiento» no tiene en cuenta este enraizamiento de los textos inspirados ni tampoco la situación histórica de la humanidad del Hijo de Dios y del testimonio que de él dieron sus apóstoles; considera que en los textos inspirados todo hay que tomarlo al pie de la letra, por miedo a perder los «fundamentos» de la fe. En el centro de la disputa modernista, una palabra de Mons. Duchesne, refiriéndose al cardenal Secretario de Estado de la época, es sintomática del clima en el que trabajaba y luchaba el P. Lagrange para acreditar el enfoque histórico: «Al difunto cardenal le habría gustado más creer que Jonás se había tragado la ballena que dejar de decir que la ballena se había tragado a Jonás». Es toda la cuestión de los géneros literarios la que se plantea.

Poco a poco, todas estas cuestiones y observaciones han ido llegando a la conciencia de los lectores cristianos avisados. Obser-

vemos que es perfectamente posible, incluso hoy día, leer las Escrituras buscando fortalecer la fe y orar sin haberse planteado nunca la cuestión crítica. Pero una vez que se ha planteado, ya no se contenta con piadosas escapatorias.

Escritura y relectura
Los modernos no somos los primeros que hemos estudiado de cerca el texto bíblico, que hemos escrutado su letra, que hemos investigado el sentido de las palabras, de las frases, de las imágenes. En la época del Nuevo Testamento, las Escrituras eran lo que más tarde se llamó el Antiguo Testamento. Los lectores eran en primer lugar los judíos familiarizados con la Escritura, familiarizados también con las relaciones entre los textos de la Ley, de los Profetas y de los Escritos. La escucha de la Escritura en la sinagoga* y la lectura cotidiana de los textos sagrados habían formado en ellos una memoria bíblica. El mismo Antiguo Testamento está constituido por relecturas de los acontecimientos (por ejemplo, los libros de las Crónicas releen los de Samuel y Reyes) y de los textos (el oráculo del Emmanuel de Isaías retomado desde la tradición hebraica a la griega y a su recepción en el evangelio según Mateo). Interpretar es, también, tener en cuenta ese trabajo de interpretación que subyace ya al mismo texto, antes de ser tarea y trabajo del lector de hoy: ¿cómo comprender el Apocalipsis sin un amplio conocimiento de ese género literario y del tejido de reminiscencias subyacentes a esa tradición?

Lecturas de la Biblia a lo largo de los siglos

Vamos a evocar aquí –a grandes rasgos y simplificando mucho– la exégesis antigua, y a situarla en relación con la exégesis histórica y crítica moderna; y a evocar también las nuevas corrientes que han ido apareciendo en estos últimos años.

Situación de la exégesis patrística
Los primeros exegetas*, tanto judíos como cristianos, realizaron su trabajo de interpretación simultáneamente a nivel de estudio y en el plano pastoral. Más allá de las diferencias de método (lectura más literal en la escuela de Antioquía, más alegorizante* en la escuela de Alejandría), hay un elemento común en toda la lectura antigua de la Escritura: es una lectura situada dentro de la fe y de la comunidad eclesial. Dos adagios merecen ser citados e iluminan cuál es el centro mismo de esta práctica exegética: el primero es de Jerónimo: «La Escritura debe ser interpretada con el mismo Espíritu en que fue

escrita» (*Comentario a Gálatas* 5,20). El exegeta no se distancia del texto, sino que busca estar en comunión con el Espíritu que alienta a través de los libros sagrados y les da unidad en una especie de sinfonía que llama al creyente a entrar en la revelación, a vivir en ella, a configurar con ella su existencia.

El segundo adagio, del siglo XII en este caso, resume cómo se hizo la lectura antigua hasta la Edad Media: «La letra te enseña los acontecimientos, la alegoría lo que tienes que creer, el sentido moral lo que tienes que hacer y la anagogía aquello hacia lo que tiendes». Aparecen aquí los famosos cuatro sentidos de la Escritura. El sentido **literal** tiene en cuenta el sentido primero de los acontecimientos y de las palabras; se trata en muchas ocasiones de la dimensión histórica de los textos: por ejemplo, la salida de Egipto, o la toma de una ciudad, o esta o aquella acción de un profeta o de Jesús. Pero ¿se puede quedar en eso el lector creyente? Es la pregunta fundamental que se plantearon tanto los antiguos como los modernos que buscan alimentar su fe con la lectura de las Escrituras. De ahí el despliegue de un triple sentido alegórico, tomando este término en su sentido más amplio. En primer lugar, el sentido **cristológico***: se trata en este caso de que el creyente cristiano lo lea todo a partir del cumplimiento de las Escrituras en Cristo. El primer éxodo orientará hacia la Pascua cristiana; un relato de Josué será releído en clave de Jesús (los dos nombres son muy semejantes); los salmos se leerán de forma mesiánica. Otra clave de lectura es lo que se llama el sentido **moral** o tropológico: lo que se subraya en este caso son las consecuencias éticas de los acontecimientos salvíficos. En particular, la llamada a la conversión y a una vida nueva. Finalmente, una última relectura se hace en la clave de la tensión hacia el mundo futuro: es la lectura **anagógica** o escatológica. En este caso, el intérprete se dedica a discernir todo lo que en los textos alimenta la esperanza e invita a tener en cuenta las realidades últimas, el advenimiento del Reino de Dios, llegado ya bajo formas de primicia en la existencia de Jesús de Nazaret muerto y resucitado. Esta triple lectura es simultáneamente rica y compleja, pero hay que notar, sobre todo, que en muy buena parte en esta lectura a la vez cristológica, pastoral y espiritual el sentido literal, si no queda ignorado, sí puede quedar como devorado. Una observación de Orígenes es significativa al respecto: «Pero nosotros, que sabemos que todo ha sido escrito, no para narrar hechos antiguos, sino para instruirnos y para sernos útil, comprendemos que lo que hoy se ha leído, también se realiza ahora» (*Homilías sobre el Éxodo* II, 1; trad. de Ángel Castaño Félix).

Una doble clave de lectura: tipología y alegoría

Por tanto, ¿cómo leer los relatos antiguos (las gestas de los patriarcas, la toma de Jericó o el Cantar de los Cantares, por ejemplo) sin

encerrarlos en su dimensión pasada, sino abriéndolos a la vida de fe del creyente actual? Los Padres realizaron, mediante la alegoría, esta relectura de todo el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo, y del Nuevo Testamento a la luz del presente y del futuro de la vida de los creyentes. Etimológicamente, alegorizar significa hablar en términos distintos a los términos propios. Se trata de una transposición de la significación, pasando del primer sentido de los términos a otro sentido, supuestamente oculto bajo el sentido literal. El procedimiento era conocido de los antiguos, en la lectura alegorizante de los poemas homéricos o en la exégesis del judío Filón de Alejandría. ¿Que principio guiará al exegeta cristiano en esa transposición, de forma que no le permita caer en lo arbitrario? San Pablo lo indica en el único texto del Nuevo Testamento en que aparece la expresión «alegorizar», en Ga 4,24 a propósito del destino de los hijos de Abrahán, nacido uno de su esclava y el otro de su esposa, mujer libre: «Hay en esto una alegoría: estas mujeres representan dos alianzas». El Antiguo Testamento se convierte, así pues, en el «tipo» (de ahí el término «tipología») de los acontecimientos que encuentran su realización en el Nuevo.

Juan Casiano (finales del siglo IV y comienzos del siglo V) hizo un comentario iluminador a esta exégesis paulina (*Conferencias* XIV, 8): «El sentido literal cuenta el suceso de las cosas pasadas, presentes o venideras, visibles o invisibles, de que habla el Apóstol, cuando dice: "Escrito está que Abrahán tuvo dos hijos, uno de esclava y otro de su mujer; pero el de la esclava nacía como los otros, y el de su mujer nació por promesa de Dios" [Ga 4,22-23]. Las palabras siguientes pertenecen a la alegoría; porque las cosas que realmente han pasado son figura de sacramentos y secretos más ocultos. Éstos, dice, son los dos Testamentos, uno dado en el monte Sinaí que se dio a siervos, significados por Agar; porque el monte Sinaí está en Arabia, y se compara con esta ciudad, que ahora se llama Jerusalén y sirve con sus hijos [Ga 4,24-25]. La anagogía, subiendo de los sentidos espirituales a otros misterios más altos y secretos, la explica el Apóstol allí mismo, con estas palabras: "Pero la Jerusalén celestial es libre y es nuestra madre, y así está escrito: Alégrate, tú que eres estéril y no pares, date a conocer y da voces la que no padeces dolores de parto; porque más hijos tiene la que no es casada que la que tiene marido" [Ga 4,26-27]». Casiano concreta, luego, lo referente al sentido moral: «La tropología es un sentido moral, perteneciente a la instrucción, enseñanza y enmienda de la vida». Y concluye: «Estos cuatro sentidos tienen la misma única raíz, y se hallan a veces en una misma cosa. Porque la ciudad de Jerusalén tiene cuatro significacio-

nes. En sentido histórico significa la metrópoli de los hebreos; en alegórico, la Iglesia de Cristo; en anagógico, la patria celestial, que es madre de todos nosotros; y según el tropológico, el alma del hombre, a quien Dios unas veces alaba, y otras reprende, con este mismo nombre de Jerusalén» (trad. de Miguel Vicente de las Cuevas [Almagro 1926]).

Los riesgos de la alegoría
Este procedimiento de lectura marcó todo el periodo de los Padres*, en particular el ámbito monástico. La Escritura leída a través de este tipo de comentarios dio nacimiento especialmente a biblias glosadas en las que el texto bíblico estaba, por así decirlo, encajado en extractos de comentarios de Padres. Era, podríamos decir, una memoria de la lectura patrística. Con una doble consecuencia, incluso se puede decir que con una doble desviación: cada escena bíblica no se leía ya en sí misma en su contexto escriturario, y el mismo comentario patrístico tampoco se leía en su contexto y en su integralidad. Además, la alegoría, cuando no está controlada por una tipología segura, corre el peligro de perderse en lo arbitrario: la cifra tres remitirá indefectiblemente a la Trinidad, la cifra dos a las dos naturalezas de Cristo, etc. Un lector moderno se siente extrañado cuando, a propósito del verso del Cantar de los Cantares «Mi nardo exhala su fragancia» (Ct 1,12, lee, escrito por la pluma de un Padre del siglo IV, Gregorio de Elvira (*Homilías sobre el Cantar* III), una indicación de la virtud de la cruz, puesto que el nardo se hacía de aceite mezclado con materias leñosas. El olor que desprende indica, así pues, el buen olor de Cristo, del que habla Pablo (2 Co 2,15). El verdad que el Cantar de los Cantares fue recibido en la Biblia a título de su lectura espiritual. El sentido literal de un texto como ese supera, por tanto, la letra –ya a título de su escritura poética y simbólica– y su perspectiva es la de las relaciones entre Dios y su pueblo. Pero la exégesis citada descubre ese simbolismo en cada una de las realidades evocadas en nombre de la alegoría.

Vuelta al sentido literal
La primera reacción a los excesos de la alegoría se produjo con el renacimiento humanista del siglo XII, y enseguida con la creación de las universidades. Hugo de San Víctor compuso su *Didascalicon* o *Arte de leer*. No rechazó el sentido alegórico en su triple orientación, pero quiso afianzar la vinculación a la historia y al sentido literal. Hay que decir que con las Escuelas y Universidades se pasó de la *lectio divina* en el claustro a la discusión teológica en las Facultades. Hugo precisó también que no eran las palabras las susceptibles de mil interpretaciones alegóricas, sino que eran los acontecimientos

los que estaban cargados de sentidos. Tomás de Aquino en el siglo XIII volverá sobre esta temática, por una parte con gran interés por la herencia patrística, especialmente por la patrística griega muy abandonada hasta entonces, pero, por otra parte, insistiendo en el sentido literal, el único apto para fundamentar una argumentación teológica. La apertura del sentido, especialmente en la relectura cristiana del Antiguo Testamento, proviene de que Dios es dueño de los acontecimientos y ha podido darles una plenitud de sentido que los primeros autores sólo percibieron parcialmente.

Humanismo y desarrollo de la edición bíblica

En el Renacimiento, en vinculación con el humanismo, se impusieron nuevos métodos. El retorno a las fuentes estimuló a los eruditos a preparar ediciones de los escritos de la Antigüedad y de la Biblia, ediciones críticas, purgadas de todo tipo de añadidos o glosas. La Reforma se inscribió en este movimiento y privilegió el estudio de la Biblia en las lenguas originales. El movimiento se hizo más fuerte al ser impulsado por la democratización del recurso a la Escritura que supuso la imprenta. Hasta entonces sólo los monjes poseían los pocos ejemplares existentes de la Biblia; en adelante, la imprenta permitió que un número cada vez mayor de lectores se confrontara con el texto en sí mismo. La florescencia del sentido alegórico pasará entonces a un segundo plano y, luego, abandonada, especialmente por los reformadores. Para Lutero el sentido de la Escritura es ante todo cristológico: es también simple y accesible a cualquiera. No se necesita el testimonio de los Padres ni de la autoridad eclesial. La Escritura es la primera y última autoridad que se impone al lector.

El estudio crítico

Es a Richard Simon (1638-1712) a quien debemos uno de los primeros estudios críticos de los libros bíblicos. Su *Historia crítica del Antiguo Testamento* es del año 1678. La mirada que extiende sobre los textos es histórica. Se descubre, por ejemplo, que Moisés no pudo ser el autor de todo el Pentateuco, en particular de los relatos que narran su propia muerte. Por debajo del texto bíblico hay una tradición viva que ha dejado huellas de relecturas y de reinterpretaciones. Comprender ese proceso hace entrar de manera precisa en la inteligencia progresiva de los acontecimientos salvíficos. Simon escribió después una *Historia crítica de los textos, de las versiones y de los comentarios del Nuevo Testamento* (1693). Bossuet reaccionó en contra publicando –ya el mismo título es significativo– su *Defensa de la Tradición y de los Santos Padres*. Lectura crítica contra lectura tradicional. Enfrentamiento clásico de las exégesis...

Razón y fe: el tiempo del enfrentamiento

El debate de la fe contra la razón iba a necesitar tiempo antes de apaciguarse. Spinoza en primer lugar, en el siglo XVII, privilegió la lectura de la Biblia por sí misma, a la luz de la razón y de la sola investigación histórica. El movimiento se prolongó durante el siglo de las luces y el siglo XIX, especialmente a través de las vidas de Jesús (Reimarus, Lessing y, sobre todo, Strauss; Renan en Francia), más reveladoras de la atmósfera del momento y de las convicciones de sus autores que de Jesús.

El siglo XX estuvo marcado en sus comienzos por la crisis modernista en la que la exégesis llamada «independiente» se enfrentó a una Iglesia, especialmente la Católica, poco preparada intelectualmente para semejante debate. Fue necesaria la ciencia y la perseverancia de todo un P. M.-J. Lagrange, fundador de la Escuela Bíblica de Jerusalén en 1890, para mantener conjuntamente estudio crítico de la Escritura y fe de la Iglesia. La investigación se benefició de varias aportaciones: en primer lugar (y fue la aportación de la Escuela Bíblica) una confrontación con el monumento y el documento, con el país y la cultura que habían visto nacer a la Escritura. Luego, una toma en consideración cada vez más precisa de los géneros literarios: en Oriente, y en la Antigüedad, no se narraba como lo hace un historiador actual en Occidente. Los géneros literarios no son sólo literatura. La escuela de las formas (con exegetas como Dibelius o Bultmann) subrayó el enraizamiento sociológico de ese hecho de la escritura. Los relatos evangélicos no revelan sólo tal acción o tal palabra de Jesús, sino en primer lugar el impacto de la comunidad que los dio forma y los transmitió. Fue la época del «radicalismo crítico». Poco a poco se fue descubriendo que era muy exagerado atribuir a la comunidad un poder creativo cuasi absoluto. Sin embargo, lo adquirido era decisivo, y es extraño que haya hecho falta tanto tiempo para reconocer (particularmente en los medios católicos) que la tradición referida a Jesús pasaba por las comunidades eclesiales. Debido a esa realidad, los centros de interés o las cuestiones de la comunidad están como entrelazados en las mallas del relato evangélico. El exegeta busca, en consecuencia, distinguir lo que procede de la comunidad de lo que se puede remontar al Jesús de la historia. El enfoque sociológico, a partir de los modelos que se usan en las ciencias sociales, prolonga actualmente esa preocupación y estudia las condiciones de vida del Israel antiguo, del movimiento de Jesús o de las comunidades paulinas* por ejemplo.

Una nueva etapa de la investigación se referirá a los redactores. El relato evangélico no se compone sólo de unidades yuxtapuestas, de «formas» (relatos de milagros, parábolas, dichos o palabras), sino

también de un tejido conjuntivo que les aporta la perspectiva. El relato de Marcos y su disposición dan muestras de una presentación teológica tanto como biográfica; lo mismo sucede, por ejemplo, con el sermón de la montaña y con el relato de la Pasión. Los exegetas van descubriendo, así, la teología de los redactores. Primero en el detalle de las escenas (tal expresión está en Mateo o Lucas, pero no en Marcos, por ejemplo), y, luego, en el proyecto teológico del conjunto. Cada evangelio tiene su propia coherencia narrativa.

La investigación se desplazará, todavía una vez más, pasando de una perspectiva diacrónica (historia del texto y de su producción) a una perspectiva sincrónica (el texto tomado en su estado final). Unos, influidos por las ciencias del lenguaje, privilegian el interrogante filosófico sobre el nacimiento y el recorrido del sentido en un texto: es el enfoque semiótico. Más extendido y más abordable, hay otro enfoque que parte no ya sólo del texto, sino también del lector que entra activamente en su conocimiento. En los relatos, la narratología investiga cómo un autor establece las pistas en el camino del sentido; no se puede llegar a la intención de un autor histórico (porque éste ya ha desaparecido), pero el texto construye una imagen del autor; el exegeta descubre, entonces, la intriga de cada relato, el modo cómo el lector es conducido, sorprendido, evangelizado. En los discursos, lo que se impone es el análisis retórico y sacar a luz la estrategia que se usa para persuadir al oyente, convertido en lector cuando el texto se puso por escrito.

Tenemos que evocar también la lectura de la Biblia en las comunidades de base y en el movimiento de la Teología de la Liberación, especialmente en América Latina; y también el enfoque feminista que subraya la tensión entre, por ejemplo, la afirmación de la igualdad de las personas en las cartas paulinas y la regresión de esta perspectiva en detrimento de la mujer.

Todo lo que llevamos dicho habla de la complejidad de las tradiciones referidas actualmente a la Biblia, a su enraizamiento histórico y a la necesidad de una interpretación sagaz y cuidadosa. Con ello no se produce ningún empobrecimiento, sino, al contrario, un enriquecimiento de sentidos, tanto más cuanto que los nuevos enfoques suscitan nuevas respuestas. Es lo que Jesús decía del escriba sagaz, que «saca de su arca cosas nuevas y cosas viejas» (Mt 13,52).

J.-M. P.

Canonicidad e inspiración

La Biblia cristiana no se constituyó en un solo día. No sólo los numerosos textos que la componen fueron redactados en épocas muy distintas, sino que además su recopilación en un único libro, el que ahora llamamos Biblia, y su recepción como Escrituras Sagradas, constituyen un proceso de largo aliento.

Todo comenzó con la resurrección de Jesús y el anuncio del Evangelio* que vino a continuación. Confundido al principio con el judaísmo*, el grupo cristiano fue poco a poco desprendiéndose de sus orígenes. Hacia finales del siglo I, comenzó a ser reconocido como un movimiento religioso autónomo. Al perder el beneficio del estatuto propio que se reconocía al judaísmo, se vio expuesto a ser molesto para las autoridades romanas, tradicionalmente desconfiadas respecto a cualquier novedad que viniera de Oriente. La correspondencia entre el emperador Trajano y el escritor Plinio el Joven, gobernador en Bitinia (noroeste de la actual Turquía) da testimonio de la precariedad del cristianismo allá por el año 110. [*véase* p. 514].

Antiguo y Nuevo Testamento

De ese doble origen, la Biblia cristiana heredó su partición en dos partes, de desigual extensión pero indisociables en el fondo: el Antiguo y el Nuevo Testamento. La primera comunidad cristiana, constituida al principio por judíos que reconocían en Jesús de Nazaret al Mesías* esperado por Israel, tuvo como propias las Escrituras judías. Reconocía en ellas el anuncio del personaje de Jesús y se sintió especialmente vinculada a los Profetas y Salmos. A la inversa, interpretó las Escrituras antiguas a la luz de la fe nueva en Jesús de Nazaret, Hijo único de Dios y Salvador de los hombres. Desde los primeros escritos cristianos, en los años 50, el conocimiento de las Escrituras judías fue considerado como necesario para la compren-

sión del acontecimiento de salvación que se había manifestado en la muerte y Resurrección de Jesús, como lo atestigua la fórmula tradicional: «según las Escrituras» (1 Co 15,3-5). [*véase* p. 146].

En el mismo sentido, todavía a finales del siglo I, un autor cristiano como Clemente de Roma evocaba la Pasión de Jesús a través de los cantos del Siervo sufriente del libro de Isaías: «Pues Cristo es de los que tienen sentimientos humildes, no de los que se ensalzan sobre su rebaño. El cetro de la grandeza de Dios, el Señor Jesucristo, no vino con el alboroto de la jactancia ni de la soberbia, a pesar de que tenía poder, sino con sentimientos de humildad tal como el Espíritu Santo había hablado de Él. Pues dijo: "Señor, ¿quién creyó lo que hemos oído? Y el brazo del Señor ¿a quién se reveló?"». Clemente introduce a continuación una larga cita de Isaías 53,1-12, antes de sacar la siguiente conclusión sobre la aplicación a Cristo de los rasgos del Siervo: «Ved, amados, el modelo que [se] nos ha dado. Pues si el Señor tuvo tales sentimientos de humildad, ¿qué haremos nosotros que, por medio de Él, hemos venido bajo el yugo de su gracia?» (1 Clem. 16,1-17; trad. de Juan José Ayán).

Más aún, los evangelios atribuyen al mismo Jesús la iniciativa de una lectura cristiana de las Escrituras judías. Desde el discurso inaugural en la sinagoga de Nazaret hasta la escena pascual de la cena en Emaús, el Jesús de Lucas lee las Escrituras a la luz de su propio destino. Se va aplicando a sí mismo los oráculos proféticos relativos al advenimiento del Mesías: «Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy» (Lc 4,21). Convierte en un deber para la comunidad cristiana releer el conjunto de las Escrituras judías (nuestro Antiguo Testamento) como el espejo de los acontecimientos de salvación cumplidos a través de su Pasión y Resurrección.

Él les dijo: «¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria?». Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras (Lc 24,25-27).

Después les dijo: «Éstas son aquellas palabras mías que os dije cuando todavía estaba con vosotros: Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos acerca de mí». Y, entonces, abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras y les dijo: «Así está escrito: que el Cristo debía padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día y que se predicaría en su nombre la conversión para perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. Vosotros sois testigos de estas cosas» (Lc 24,44-48).

Por otro lado, a medida que la comunidad cristiana se fue alejando del acontecimiento fundador de su fe, fueron apareciendo cierto número de escritos específicamente cristianos: cartas a las comunidades, las de Pablo, el primer autor cristiano conocido, y otras que siguieron sus huellas; los evangelios o «memorias de los Apóstoles» (según la expresión que utilizó Justino de Roma hacia el año 150) alimentados de la tradición de los *logia** (palabras del Señor); apocalipsis* y relatos de misiones, como los Hechos de los Apóstoles. Compuestos a lo largo de la segunda mitad del siglo I, y algunos muy en los comienzos del siglo II, los libros del Nuevo Testamento no fueron considerados inmediatamente como el equivalente de las Escrituras antiguas. Su reconocimiento oficial (canonización*) se irá produciendo progresivamente, a partir del siglo II, y no acabó hasta el siglo IV. La existencia de listas canónicas confirma cuál era la preocupación que tenían aquellas primeras generaciones cristianas: fijar los límites de la colección bíblica, sobre la base del más amplio consenso entre las Iglesias. [*véase* p. 533].

Las listas canónicas que han llegado hasta nosotros no son unánimes. Muestran algún desacuerdo respecto a los márgenes del canon. Así, hubo dudas sobre el Apocalipsis y la carta a los Hebreos. Otros incluían con gusto la *Carta a los Corintios* de Clemente de Roma o el *Pastor* de Hermas. Por el contrario, la presencia del Antiguo Testamento era universalmente admitida. Marción y las herejías gnósticas* del siglo II no fueron capaces de persuadir a los cristianos a que rompieran con la primera Alianza. En adelante, la Biblia cristiana estará compuesta siempre por el Antiguo y por el Nuevo Testamento. En esto se parece también a la Biblia judía, literalmente la Torá (o también TaNaK, abreviatura de *Torah-Nebi'im-Ketubim*, es decir, Ley-Profetas-Escritos), a la vez que se distingue resueltamente de ella: el Nuevo Testamento no sólo se añade al Antiguo, sino que modifica su interpretación.

A esta diferencia mayor se añade otro rasgo, imputable a la diversidad del mundo judío antiguo. Ampliamente heredera del judaísmo* de lengua griega, la comunidad cristiana reconocía una lista de libros un poco más amplia que la que reconocían los medios judíos de lengua hebraica. Siete son los libros transmitidos por la edición alejandrina llamada de los Setenta* que no figuran en los manuscritos en hebreo. Además, estos últimos presentan una estructura en tres partes (Torá* o Ley, Profetas, Escritos), mientras que el Antiguo Testamento cristiano en lengua griega reparte los libros en cuatro clases: Pentateuco, Libros históricos, Libros poéticos, Libros proféticos.

La repartición judía responde a un principio de jerarquía: después de los cinco libro de la Ley, considerados como la médula de la revelación (de ahí la extensión que frecuentemente se producía de

llamar Torá al conjunto de las Escrituras), venían los Profetas y los Escritos, en cuanto que ilustraban eiluminaban los textos fundadores. Por el contrario, la clasificación cristiana de los libros del Antiguo Testamento responde a principios puramente literarios: no establece ningún tipo de jerarquía entre los cuatro géneros que designa. Aunque se mantiene una clave de lectura de todos ellos, esa es nada más la persona de Jesús y el acontecimiento de su Resurrección. Dicho de otro modo, el centro de la Biblia cristiana ya no es la Ley*, sino la articulación de las dos alianzas o testamentos en la persona misma de Jesús y en el misterio pascual de su muerte y Resurrección.

El conjunto del cristianismo antiguo utilizó la versión griega del Antiguo Testamento. Esta elección constituye incluso un principio de diferenciación con el judaísmo, que se fue vinculando cada vez más a la forma hebraica de los Escrituras. Así pues, el Antiguo Testamento cristiano y la Torá de Israel constituyen dos formas emparentadas pero distintas de una misma tradición textual. Pero este principio relativamente simple conocerá varias correcciones, que dieron como resultado la actual diversidad de las ediciones bíblicas.

Desde el siglo IV, eruditos como san Jerónimo revalorizaron la versión hebraica del Antiguo Testamento. Considerada su anterioridad sobre el texto griego, parece más fiel a la primera Alianza y más

DOCUMENTO

EL CANON DE MURATORI

Hay que utilizar con prudencia el fragmento de Muratori, frecuentemente invocado como un testigo decisivo en la historia del canon del Nuevo Testamento. Habitualmente fechado en los años 200, este texto griego (conservado en latín en un manuscrito mucho más tardío y designado con el nombre de su descubridor, un erudito italiano del siglo XVIII) no pertenece al género de las listas canónicas. No se pronuncia sobre la cuestión de saber si hay que aceptar o no tal o cual libro contestado. Se refiere, por el contrario, al origen apostólico de los escritos neotestamentarios y, para hacerlo, evoca cierto número de rasgos legendarios. Así por ejemplo, relata la génesis del cuarto evangelio de un modo original.

El cuarto evangelio es de Juan, uno de sus discípulos. Como sus condiscípulos y sus obispos le exhortaban [a escribir], *él les dijo: «Ayunad conmigo a partir de hoy y durante tres días y luego nos contaremos unos a otros lo que se nos revele». Esa misma noche se le reveló a Andrés, uno de los Apóstoles, que Juan debía escribirlo todo en nombre propio con el visto bueno de todos. Y, en consecuencia, aunque cada libro de los evangelios enseña de distinto modo los primeros hechos, la fe de los creyentes no es diferente, porque es un mismo espíritu soberano el que lo expone todo en cada uno de ellos, sobre el nacimiento, la pasión, la resurrección, la conversación con sus discípulos y su doble advenimiento, menospreciado como lo fue en el primero en su estado de bajeza, revestido de poder real en el segundo, glorioso, esperado todavía.*

(según trad. de M.-J. Lagrange)

El razonamiento es convincente: la apelación a la autoridad del Espíritu (la inspiración) y la referencia a los Apóstoles permiten legitimar la utilización del cuarto evangelio, a pesar de sus evidentes diferencias con los sinópticos. Se trata claramente de un proceso de canonización, pero este modo de argumentar atestigua que todavía no se había cerrado el canon. Las listas del siglo IV marcarán el final del proceso.

capaz de representarla, incluso al interior del cristianismo. De esta preferencia por la *Veritas hebraica* nació la *Vulgata*, o Biblia latina, que se convirtió en el único texto de referencia del Occidente cristiano, incontestado hasta el Renacimiento. Aunque los libros del Nuevo Testamento están traducidos naturalmente del griego, los del Antiguo Testamento no se toman de los Setenta sino del texto hebraico (al que las ediciones judías posteriores llamarán «texto masorético»*). Sin embargo, deseoso de no perder nada de la tradición cristiana primitiva, Jerónimo conservó los siete libros suplementarios, sólo disponibles en griego. El Antiguo Testamento de la *Vulgata* presenta, por tanto, un aspecto híbrido: por una parte se apoya en el texto hebreo; por otra parte conserva el número y la clasificación de los libros según la versión griega de los Setenta.

El viraje hebraizante iniciado por Jerónimo y la Iglesia latina se acentuó en tiempos de la Reforma. El retorno a las lenguas originales (hebreo para el Antiguo Testamento, griego para el Nuevo Testamento) llevaba consigo dejar de lado los siete libros exclusivamente griegos, descalificados teológicamente y designados como «apócrifos*»: esta forma de editar se ha impuesto en el mundo protestante hasta nuestros días. Con todo, algunas de sus ediciones conservan los siete libros en litigio, pero considerándolos como un simple suplemento. De ahí salió que se les denomine «deuterocanónicos», es decir pertenecientes a una lista segunda (o secundaria) respecto al original hebreo. La *Traducción Ecuménica de la Biblia* (TOB) hace esta opción, mientras que la *Biblia de Jerusalén* BJ) se mantiene fiel al ordenamiento de los Setenta. Todo esto puede producir alguna confusión en el lector, que se verá obligado a recurrir a los índices de materias para localizar alguno de los libros del Antiguo Testamento.

EL CANON DE LAS ESCRITURAS, UNA REALIDAD TEOLÓGICA

La selección y la agrupación de los libros bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, no son ni fruto del mero azar ni resultado de decisiones arbitrarias. Son más bien el resultado de una larga evolución, desde finales del siglo I hasta la época constantiniana. Las Iglesias aprovecharon la libertad adquirida para poner orden en sus dogmas, en sus prácticas y en sus modos organizativos. Es entonces cuando se fijó definitivamente el canon de las Escrituras, es decir la lista de libros del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento reconocidos por todas las Iglesias como la fuente y norma de la identidad cristiana. Las divergencias que aparecieron en Oc-

cidente en el siglo XVI (vinculación de los protestantes al modelo judío del Antiguo Testa-mento; autoridad exclusiva de la *Vulgata* reafirmada en el Concilio de Trento, por parte de los católicos) no son suficientes para poner en tela de juicio el consenso global en torno al canon bíblico, considerado como cerrado y definitivo.

La palabra «canon», que se impuso a partir del siglo IV para designar el conjunto de los libros bíblicos, sugiere simultáneamente la diversidad de lo recogido y su función en el seno de la religión cristiana. De origen fenicio, pero de uso corriente en griego y en latín, el término «canon» se aplica a una especie de caña, es decir una barra recta, susceptible de ser utilizada como regla o como unidad de medida. De ahí su sentido de «norma», especialmente en estética (se habla, en ese caso, de cánones de la belleza) o en arquitectura (es conocida la obra del romano Vitruvio sobre los cánones que deben presidir el arte de construir los edificios públicos).

En el caso de la Biblia, la palabra «canon» tiene un doble alcance. Por una parte, designa la operación de selección y de clasificación que permitió realizar la constitución de la colección bíblica: en este sentido, se habla de «cierre del canon» para evocar la conclusión de ese proceso y el carácter definitivo de la colección así constituida. Por otra pare, la palabra «canon» evoca la autoridad que se dio a los escritos bíblicos y su reconocimiento oficial en las Iglesias cristianas:

DOCUMENTO

LAS LISTAS CANÓNICAS

En el siglo de Constantino la Iglesia*, liberada por fin de la inseguridad, se dotó de cierto número de referencias decisivas: concilios, dogmas, liturgias, circunscripciones eclesiásticas. En este contexto, no es de extrañar que se pusiera también cierto orden en la circulación de las Escrituras bíblicas. Así Jerónimo recibió la misión de unificar las traducciones latinas que se usaban; fue el punto de partida del extraordinario trabajo de la edición de la *Vulgata*. Con todo, subsistieron algunas incertidumbres respecto a las fronteras del canon bíblico. Varios autores y concilios regionales trataron este asunto: nos dejaron listas canónicas, que testimonian el estado de los debates entonces en curso.

Más allá de las variantes, relativamente menores, es interesante notar los criterios de selección o principios de clasificación. El sistema más elaborado es el de Eusebio de Cesarea, que propone distinguir:

– los libros «recibidos» o «reconocidos» (literalmente, homologados) sobre los que el consenso ya es cosa adquirida;

– los libros «contestados» o «discutidos», aceptados por la mayoría, pero que comportan alguna incertidumbre respecto a la identidad de su autor;

– los libros «apócrifos» (literalmente «bastardos», sobre los que existe un parecer verdaderamente compartido, pero que no parecen comportar peligros para la fe;

– los libros «no testamentarios», rechazados por la mayoría, que no pueden pretender un auténtico origen apostólico y presentan posiciones teológicas inaceptables para la fe cristiana.

(*Historia eclesiástica* III, 25)

sea cual fuere el valor de otros escritos cristianos, antiguos o modernos, las Escrituras bíblicas son una referencia única y fundante, tanto para la reflexión teológica como para la determinación de comportamientos y reglas de vida específicamente cristianos.

En la época moderna ha aparecido un tercer sentido. Cons-cientes de la extrema diversidad que afecta al canon bíblico, algunos autores se han dedicado a buscar cuál es el espacio de unidad que asegura la cohesión de un conjunto tan complejo. Nació así la expresión «canon en el canon», para significar una regla de lectura (primer empleo de la palabra «canon») aplicable al agrupamiento bíblico en su conjunto (segundo empleo de la palabra «canon»). Algunos de ellos han propuesto sostener el motivo paulino* de la justificación por la fe como el «canon» que permite sostener la unidad de la colección bíblica. Otros autores sugieren buscar no tanto un principio formal de unidad cuanto las condiciones de una lectura plural, preocupada y deseosa de articular las múltiples diferencias entre los textos coleccionados en la Biblia: se habla, entonces, de «crítica (o exégesis) canónica».

Nacida probablemente de la práctica litúrgica (habrían llegado a ser canónicos los libros que se leían públicamente en todas las Iglesias), la canonicidad de los escritos bíblicos requiere una justificación teórica. Se habla, entonces, de inspiración. La imagen del soplo de Dios asistiendo al profeta es familiar al Antiguo Testamento. En el cristianismo tiende a ser una especie de marca de fábrica, etiqueta, que atestigua el valor canónico de los libros bíblicos. Sin embargo, hay que desconfiar de una representación demasiado material (un simple dictado que Dios hace al escritor sagrado) o demasiado íntima (la conciencia personal del autor como el lugar privilegiado de la comunión con Dios). También hay que considerar a la inspiración como una realidad comunitaria, que implica al conjunto de las Iglesias* a título de su fidelidad a la fe cristiana.

Sean las que fueren sus cualidades personales, e incluso su genio teológico o literario, el escritor sagrado es concebido, por tanto, como una especie de portavoz de la fe verdadera vivida en la comunión de las Iglesias. En consecuencia, la inspiración, o también el apoyo del Espíritu Santo, acompañan a la comunidad, tanto en el estadio de la recepción de los textos (su reconocimiento como Escritura santa) como en el momento de su redacción. La inspiración no es un momento puntual, sino la convicción de que las comunidades transmisoras de escritos bíblicos son auténticas expresiones de la fe cristiana. Esto mismo es verdad también para el Antiguo Testamento, anterior al cristianismo en cuanto a su redacción, pero cristianizado por su integración a la Biblia cristiana.

Una cuestión que se planteó con frecuencia concierne al carácter inspirado o no de traducciones antiguas como los Setenta o la *Vulgata*. Ciertamente parece preferible reservar el reconocimiento canónico a los escritos primordiales, en su lengua original. Sólo ellos pueden ser tenidos como la expresión directa de las comunidades consideradas fundadoras. Es claro respecto al Nuevo Testamento: la referencia al texto griego se impone. Pero respecto a la versión griega del Antiguo Testamento, llamada los Setenta, la cuestión se plantea de manera un tanto distinta. ¿Se puede rehusar todo tipo de inspiración a un libro que no sólo fue el Antiguo Testamento de los primeros siglos cristianos, sino que ya en el judaísmo* antiguo ocupaba un lugar importante, si no preponderante? Sin negar la primacía del texto hebreo, parece difícil ignorar la aportación específica del judaísmo de lengua griega y su importancia decisiva en la elaboración del cristianismo antiguo, comenzando por la escritura del Nuevo Testamento.

En resumen, como la misma noción de canon lo sugiere, el concepto de inspiración deber tener en cuenta la pluralidad de los escritos bíblicos: no sólo pluralidad de lenguas, sino aún mayor diversidad de formas textuales, a través del gran número de manuscritos de que disponemos. El texto bíblico no está definitivamente fijado: el trabajo de los editores y especialistas en la crítica textual sigue todavía formando parte, de alguna manera, del proceso de escritura de los libros bíblicos.

Y.-M. B.

Apéndices

APÉNDICE 1

LOS MANUSCRITOS DE LOS SETENTA Y DEL NUEVO TESTAMENTO

EL Nuevo Testamento, redactado todo él en griego, prolonga al Antiguo Testamento griego conocido con el nombre de Biblia de los Setenta, compuesta también ella de traducciones al griego de los libros del Antiguo Testamento cuyo texto original está en hebreo o arameo, más algunos libros griegos ajenos al canon* judío de las Escrituras. Los manuscritos griegos antiguos reprodujeron en muchas ocasiones en un mismo volumen los Setenta* y el Nuevo Testamento, uno a continuación del otro. Por eso, vamos a tratar conjuntamente las cuestiones referidas a los manuscritos del Antiguo Testamento griego y a los manuscritos del Nuevo Testamento. Y por eso mismo, en el apéndice siguiente agruparemos las cuestiones sobre el griego bíblico, tanto del griego de los Setenta como del griego del Nuevo Testamento.

LOS TESTIGOS

Todavía siguen siendo bastante desconocidas las condiciones de producción de numerosas obras antiguas. Como sucede con los demás textos de la antigüedad no poseemos ningún original de la Biblia griega (los Setenta = LXX) ni del Nuevo Testamento; pero los conocemos por una tradición manuscrita que está excepcionalmente próxima al periodo de los orígenes.

Tres grandes manuscritos unciales (en letras mayúsculas o unciales), que proceden de los siglos IV y V, incluyen, con algunas lagunas, la Biblia griega de los Setenta y el Nuevo Testamento:

- el códice Vaticano, del siglo IV, contiene un texto casi completo.
- el códice Sinaiticus, también del siglo IV, tiene completo el Nuevo Testamento, y un texto con lagunas de los Setenta; en efecto, no conserva el Pentateuco* salvo algunos folios.
- el códice Alejandrino, del siglo V, es el más completo sobre los Setenta. Pero del evangelio según san Mateo sólo conserva los dos últimos capítulos (27 y 28).

Otros unciales, de los siglos V al IX, contienen:
- o bien libros de los Setenta (una treintena de ellos),
- o bien el Nuevo Testamento entero o partes de él (actualmente se conocen 306).

Entre el siglo IX y el XVI cambió el modo de la escritura, que se hizo cursiva y rápida; y se utilizó en los manuscritos llamados «minúsculos»:
- hay 1.600 de los Setenta,
- y más de 2.800 del Nuevo Testamento.

A partir del comienzo del siglo XX, el descubrimiento de papiros nos ha llevado a hacer un viraje extraordinario de varios siglos atrás. Se les suele designar con el nombre del coleccionista que los compró:

– De los Setenta, el papiro Rylands (gr. 458) data del año 150 a.C., o sea de poco más de un siglo después del periodo de traducción; contiene unos 20 versículos del Deuteronomio. El papiro Fouad, en el Cairo, contiene fragmentos del Pentateuco. En el desierto de Judá, se han encontrado numerosos fragmentos de los Setenta en las cuevas 4 y 7 de Qumrán*, y otros en la cueva 8 de Nahal Hever, un oasis en la ribera occidental del Mar Muerto.

– Del Nuevo Testamento, poseemos actualmente 99 fragmentos de papiros designados como P^1, P^2, etc., de los que el más antiguo es el P^{52} (Rylands), escrito quizá hacia el año 125 de nuestra era: comprende algunos fragmentos de versículos del capítulo 18 de Juan. Con unas pocas excepciones, estos papiros proceden de códices, es decir de libros de formato *carré* (hojas plegadas en cuadernos) y no de rollos. Parece que fueron los cristianos quienes si no inauguraron, sí al menos generalizaron la utilización del libro *carré*: ¿pudo ser porque de esa forma un solo libro podía contener los cuatro evangelios, mientras que un rollo escrito por un solo lado sólo podía contener un evangelio? Del comienzo del siglo III, el P^{45} (colección Bodmer) incluye los cuatro evangelios, en el orden Mt / Jn / Lc / Mc, y los Hechos de los Apóstoles.

A estos testigos griegos hay que añadir las primeras traducciones o versiones de la Biblia griega al latín, siríaco, copto, armenio, etc., que en muchas ocasiones son testigos de un estado notablemente antiguo del texto.

En el África romana se hablaba latín. La traducción latina del salterio y del Nuevo Testamento está atestiguada desde comienzos del siglo III de nuestra era en Tertuliano (muerto hacia el año 220); el conjunto de la traducción al latín de los Setenta se finalizó hacia el año 250. Se llama *Vetus latina* al conjunto de testigos de esta traducción, muy anterior a la de san Jerónimo que la Iglesia oficializará con el nombre de «Vulgata». Sabemos que, para su traducción del Antiguo Testamento, Jerónimo tuvo como referencia global el texto hebreo.

En siríaco, la traducción oficial, la Peshitta, se hizo directamente sobre el hebreo para el Antiguo Testamento, y sólo refleja el estado siro-bizantino del Nuevo Testamento a comienzos del siglo V; pero poseemos muchos fragmentos de traducciones más antiguas del Nuevo Testamento (siglos III y IV).

EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO

Los Setenta

El establecimiento del texto de los Setenta presenta dificultades muy características. Aunque al principio fue recibido en las comunidades judías de Egipto, hasta tal punto que en el siglo I de nuestra era Filón veía en él el equivalente del texto hebreo inspirado, también muy pronto cayó bajo sospecha, e incluso fue contestado. Este movimiento de desconfianza es ya perceptible hacia el año 130 a.C. en el nieto de Ben-Sira que tradujo al griego la obra de su abuelo (el Sirácida), pero se acentuó al comenzar nuestra era: en el medio judío se hicieron numerosas tentativas para acercar más la traducción al hebreo; se las denomina «revisiones». Podemos enumerar la revisión llamada *kaigé*, la de Teodoción, muy próxima a la precedente, y luego, a comienzos del siglo II, las de Áquila y Símaco. Nuestros manuscritos de los Setenta contienen, de algunos libros bíblicos, el texto de estas revisiones, ¡probablemente porque no existían otros!

Cuando se convirtió en la Biblia de los cristianos, los Setenta manifestaban, por tanto, una pluralidad de formas. Ahora bien, en los siglos III y IV, los sabios cristianos se esforzaron por poner orden en esa confusión textual y retuvieron para cada libro la forma que pensaron era la auténtica: se hablará, en este caso, de «recensiones». La más célebre, pero no la única, es la recensión de Orígenes, para la cual utilizó el enorme trabajo de colación y de comparación que son los *Hexaples* (un texto dispuesto en seis columnas). Este texto de Orígenes se ha perdido, pero nos es conocido sobre todo por la traducción muy literal que de él hizo al siríaco Pablo de Tella en los

años 616-617; además, esta traducción indica al margen numerosas variantes de revisiones judías.

El texto de Orígenes influyó, más o menos, en todos nuestros manuscritos griegos en unciales, y especialmente en el Alejandrino. El Vaticano ofrece por lo general un texto pre-Orígenes de gran calidad, pero el libro de Isaías lo trae según la recensión de Orígenes.

Vemos hasta qué punto es difícil y lleno de trampas el establecimiento del texto de los Setenta. Renunciando a la ambición de restablecer el texto original, los expertos en crítica textual intentan precisar al menos las formas de difusión textual, y, utilizando el trabajo crítico de Orígenes, las formas que en el medio cristiano resistieron mejor a las distintas revisiones judías.

Esta historia del texto griego suscita todavía otra cuestión: ¿con qué objetivo se establece el texto de los Setenta? Es ya claro que los Setenta traduce un texto hebreo más antiguo que el Texto Masorético* (TM), texto oficial de la Sinagoga* fijado varios siglos más tarde, e incluso un poco anterior a los testigos hebreos descubiertos en el desierto de Judá (que son del siglo I a.C.). Así las cosas, es fuerte la tentación de reconstruir a partir del griego el original hebreo que leían los traductores. Es innegable que, en muchos casos, los Setenta permite un mejor establecimiento del texto hebreo allí donde el texto masorético se muestra equívoco o incomprensible; nos ofrecen así una perspectiva interesante sobre la diversidad de tradiciones antiguas en hebreo y, principalmente, sobre la posibilidad de interpretar un texto que todavía no estaba vocalizado.

Pero no hay que olvidar que los Setenta quiere ser un texto que pueda ser recibido por una comunidad helenófona, y que primariamente debe ser leído por sí mismo. El paso de una lengua a otra lleva consigo inevitablemente configuraciones mentales diferentes que pueden modificar la concepción del tiempo, de la ley, del juicio y por consiguiente la teología. Si la edición de referencia de Göttingen está muy atenta al interés de los Setenta por la crítica textual del texto hebreo, la traducción francesa de la *Bible d'Alexandrie* (publicada a partir de 1986) eligió deliberadamente leerla como un texto griego por sí mismo y centrarse principalmente en su recepción y en sus comentarios.

El Nuevo Testamento

A su vez el establecimiento del texto del Nuevo Testamento choca con un fenómeno extraño: si los grandes unciales de los siglos IV y V presentan diferentes estados del texto, pero que se pueden localizar geográficamente y que se reflejan cada uno de ellos en una tradición manuscrita bastante homogénea, cuando nos remontamos más allá

del siglo IV, los papiros, la *Vetus latina*, las antiguas traducciones siríacas presentan una situación textual muy explosionada. En lugar de remontar, como teóricamente se podría esperar, hacia la unidad –el arquetipo original que se postula– encontramos tradiciones textuales muy diversificadas, como si los textos no estuvieran definitivamente fijados, sino que mostraran todavía tradiciones orales que variaban según lugares y públicos.

Parece claro que la primera puesta por escrito de los textos fue a la vez plural y poco cuidada. Las comunidades recibían el testimonio vivo de los predicadores en una expectativa urgente de la vuelta del Señor; todavía en el siglo II, para un hombre como Papías, el testimonio oral y la palabra viva conservaban un valor infinitamente mayor que el escrito. Sin embargo, progresivamente los relatos se fueron fijando por escrito, pero en orden disperso y en condiciones modestas en cuanto a la calidad de los materiales y de la copia. En muchas ocasiones, persecuciones regionales hicieron que desaparecieran los textos. Sólo en los siglos III y IV, en los grandes centros intelectuales del imperio romano, Antioquía, Cesarea, Alejandría, algunos eruditos como Orígenes empezaron a entregarse a un verdadero trabajo de recensión. En el momento en que el imperio se hizo cristiano (año 315), Constantino encargó a Eusebio de Cesarea cincuenta ejemplares del Nuevo Testamento caligrafiados sobre vitela: es posible que nuestro códice Vaticano sea debido a ese mecenazgo. Entonces, en las distintas regiones, las Iglesias se hicieron con un texto oficial: se corrige, se armoniza, se imita el griego clásico eliminando construcciones demasiado rudas. Actualmente se considera que al menos dos grandes escuelas de escribas dieron lugar a estas recensiones:

– Alejandría: el texto «egipcio» o «alejandrino» está representado sobre todo por el Vaticano, pero también por el Sinaítico, por los

REFERENCIA

¿POSEEMOS MANUSCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO DEL SIGLO I?

Periódicamente la prensa saca algún título sensacionalista sobre este tema: ¡se habrían descubierto fragmentos del evangelio de los años 50 o 60! Algunos sabios han hecho de esto su especialidad y pretenden que un fragmento griego de Mateo, conocido como P^{64}, sea de los años 50. De hecho, unido a los papiros P^{67} y P^{4}, parece pertenecer a un códice muy antiguo de los cuatro evangelios que puede ser fechado en los años finales del siglo II. Lo mismo, el pretendido «fragmento griego de Marcos» encontrado en Qumrán, que sería de antes del año 70, sólo contiene 8 fragmentos de palabras, que no se encuentran en ninguna parte en el evangelio según Marcos.

No poseemos con certeza ningún manuscrito del Nuevo Testamento anterior al año 125, aunque esto constituye ya en sí mismo una extraordinaria proximidad a los orígenes y un caso único en la literatura antigua.

BIBLIA

DOS VARIANTES TEXTUALES CÉLEBRES

Juan 1,13
Un ejemplo célebre del interés del texto «occidental» se encuentra en Juan 1,13. El texto estándar se traduce así: «Los cuales [los que creen en su nombre] no nacieron de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nacieron de Dios». Se trata de los cristianos, renacidos mediante un nuevo nacimiento en el Espíritu. Es el texto atestiguado por toda la tradición griega. Pero algunos testigos de la *Vetus Latina*, el manuscrito b (siglo v), el texto latino de Ireneo, Tertuliano y una antigua traducción siríaca (siglo IV) dicen: «el cual no nació de sangre...». Se trata entonces de Cristo en persona. Desde luego que a uno le impresiona la cantidad de atestaciones griegas, pero también se ve uno dividido ante la antigüedad de los testigos latinos. El texto minoritario, latino, puede reflejar la voluntad de afirmar fuertemente la divinidad de Cristo y quizá la concepción virginal. Sea cual fuere la solución que se dé al debate sobre su autenticidad, testimonia al menos el vigor de la polémica en fecha tan antigua.

El final de Marcos
En una parte de la tradición manuscrita, el evangelio según Marcos acaba abruptamente en el versículo 16,8: «Y ellas [las mujeres] no dijeron nada a nadie , porque tenían miedo». Así lo hacen la tradición egipcia (B03, A01), el manuscrito k de la *Vetus Latina* (siglo IV), la siríaca sinaítica (siglo IV), Clemente de Alejandría, Orígenes; Eusebio y Jerónimo poseen manuscritos que terminan de esa forma. Sin embargo, la mayor parte de la tradición, la tradición siro-bizantina, pero también el códice de Beza D05, incluyen a continuación los versículos 9-20, llamados final largo de Marcos (algunos minúsculos le marcan con una señal (+), indicando así una duda sobre la autenticidad del texto). No es este el lugar para discutir detalladamente este tema, pero este ejemplo ilustra el caso de un texto evidentemente inauténtico: el final (vv. 9-20) está visiblemente añadido, sin preocupación por la coherencia con lo que precede, por una mano que no es la del redactor marcano. Pero al mismo tiempo, recibido por la tradición de la Iglesia y sentido como conforme al conjunto del mensaje evangélico y de la fe cristiana, este texto se convirtió en el final canónico del evangelio según Marcos. [*véase* p. 294].

fragmentos de los papiros P^{66} y P^{75}, y por cierto número de minúsculos. Este texto sobrio y denso, cuidadoso con las correcciones, es recibido actualmente en las Iglesias Católica y Protestante como texto griego «standard»; es el que imprimen las ediciones críticas de Nestle-Aland y el *Greek New Testament*.

– Antioquía: el texto llamado «siro-bizantino», ilustrado por el Alejandrino, la Vulgata, la Peshitta y la masa de minúsculos bizantinos. Este texto, llamado también *koiné**, se caracteriza por un deseo de armonización y de simplicidad, por una escritura casi siempre mucho más popular, desprovista de correcciones clásicas. Su forma popular y su teología más alisada aseguraron su éxito hasta el siglo XVIII; despertó, luego, las sospechas de la crítica textual erudita, pero conserva sus partidarios.

Finalmente, se llama «texto occidental» a todo un conjunto de testigos antiguos que parecen haber escapado al fenómeno de la re-

censión sistemática y que reflejan estados probablemente muy antiguos del texto: se trata del manuscrito bilingüe greco-latino conocido con el nombre de códice de Beza con los evangelios y los Hechos de los Apóstoles, de algunos papiros, de la *Vetus latina*, de algunos fragmentos de traducción siríaca, así como de citas de Padres como Ireneo, Tertuliano y Cipriano.

Así la historia del texto griego de la Biblia, al ser tal y como acabamos de esbozarla rápidamente, debería curarnos del sueño siempre renaciente de llegar al texto original. Al contrario, más bien vamos hacia una diversidad original. Las Iglesias, ya lo hemos dicho, tuvieron que darse un texto, y actualmente la opción se inclina por el texto egipcio; pero eso no debe hacernos olvidar que la Escritura es un texto vivo que progresa con quienes lo leen. La presencia del texto occidental en su variedad nos lo recuerda; testimonia conflictos doctrinales que, ya en el siglo II, agitaban a las comunidades cristianas. Abre a una diversidad liberadora, ¡a condición de no ceder de nuevo a la tentación del origen!

R. D.-R.

Apéndice 2

El griego de la Biblia

Los reinos helenísticos que se repartieron después del año 322 las conquistas de Alejandro extendieron el griego como lengua diplomática y administrativa sobre un inmenso territorio que iba desde Egipto al Mar Negro y desde Italia a los confines de Asia Menor. Muy rápidamente suplantó en ese papel al arameo del imperio persa; sin embargo, el arameo siguió siendo durante mucho tiempo la lengua popular en una buena parte de las regiones dependientes del reino egipcio de los Ptolomeos, especialmente en Siria-Palestina.

En el siglo III a.C., el griego se había convertido en la lengua corriente de los judíos de Egipto; en Palestina, anexionada por entonces al reino de los Ptolomeos, es probable que el medio sacerdotal judío tuviera un buen dominio del griego, aunque sólo fuera para mantener el contacto con los judíos helenizados de la Diáspora*; por lo demás, documentos arqueológicos, inscripciones y *óstraca** atestiguan claramente que las poblaciones locales, incluso las rurales, conocían el griego. También en Jerusalén se han encontrado inscripciones fúnebres en griego de numerosos judíos de la Diáspora que querían ser enterrados cerca del Templo.

Lengua administrativa, lengua, sobre todo, del comercio y de los negocios, el griego era también la lengua de los intelectuales, y conservaba todavía el aura de su prestigioso pasado. En Roma, al final de la República, la alta sociedad hablaba con gusto el griego y enviaba a sus hijos a estudiar a Atenas. El griego se había convertido en la lengua corriente, la *koiné**.

Como pasa hoy día con el inglés, *koiné* actual, el griego se diversificaba y se coloreaba según los ámbitos geográficos bajo el influjo de las lenguas locales. Los puristas dirían que se hacía bastardo, pero también se puede considerar que se enriquecía. Hay que intentar pensar el asunto a la luz de las situaciones de una lengua aprendida, o también del caso de bilingüismo: los hablantes que manejan desde la infancia dos lenguas sin confundirlas trasladan de una a otra giros gramaticales, expresiones gráficas, locuciones propias.

EL GRIEGO DE LOS SETENTA

La traducción griega de la Torá*, el Pentateuco*, se terminó en Alejandría en la primera mitad del siglo III a.C. Es claro que los traductores del Pentateuco atestiguan un excelente conocimiento tanto del hebreo como del griego; vierten con finura en buen griego los matices del hebreo. A medida que avanza la papirología y que contamos con más documentos profanos redactados en griego, principalmente actas notariales y contratos de venta, captamos mejor que la traducción que ellos hicieron se mantiene próxima a una lengua hablada corriente en el medio alejandrino.

Entre el interés por una traducción literal, rigurosa pero necesariamente rugosa, y el de una transposición literaria más libre pero que diera mejor el sentido, los traductores del Pentateuco optaron por una especie de compromiso: manteniéndose muy cerca del texto hebreo, evitaron un palabra a palabra que habría terminado en un texto griego extraño. Tradujeron de forma que el texto fuera comprendido y recibido en las comunidades helenófonas; supieron conservar una verdadera flexibilidad y transponer con cierta genialidad los giros propios del hebreo en una aceptable sintaxis griega. Con razón se llama a estos giros «setentismos»; nosotros les definiríamos gustosamente como semitismos inteligentes, es decir que en ellos se recurre a las amplias posibilidades del griego para calcar el hebreo lo más de cerca posible. Convertidos en expresiones corrientes en el mundo judío helenófono, esos setentismos fueron aclimatados y recibidos en el mundo griego pagano: ¡Lucas recurrirá constantemente a ellos!

Tampoco en el vocabulario la fidelidad al original es servil: es verdad que buen número de palabras encontraron un equivalente fijo (el nombre de *kyrios* para traducir *Adonai, «el Señor»; doxa* que se convirtió en el equivalente obligado de *kabôd*, «la gloria», con una renovación de sentido muy interesante, etc.). [*véase* p. 433]. Sin embargo no hay ninguna rigidez: no hay correspondencia término a término, sino una búsqueda caso a caso del equivalente más apropiado. En fin, cuando el griego desconoce las imágenes hebraicas, estos traductores encontraron en muchas ocasiones un buen equivalente: así la expresión «circuncidar el prepucio del corazón» se convirtió en griego en «la dureza del corazón», *sklerokardia*, una palabra griega llamada a tener un enorme éxito.

Los traductores siguientes, el del libro de Isaías, y luego, en los siglos II y I, los de los Profetas y los Escritos, parecen haber sido no tan buenos conocedores del hebreo: traducen con menor precisión, y hay ocasiones en que parece que se dedican a hacer juegos de adivinanzas. Aunque , paradójicamente, se atienen más a una especie de

literalismo, en ocasiones impresionante: en bastantes salmos y en los Profetas menores, se reproduce en griego el orden de las palabras hebreas y hasta su número. Aunque la traducción del Pentateuco, muy estimada en el judaísmo*, jugó un papel de referencia y de léxico básico, los traductores de los Profetas introdujeron en el griego imágenes hebraicas (así «marchar» en el sentido de «comportarse»), que el griego terminaría asimilando. De hecho todos los libros de los Setenta, y cada libro tomado por separado, son una mezcla, dosificada en diferentes proporciones, entre un literalismo rígido y una libertad que se avecina a la paráfrasis. Lo que cuenta es que siempre se mantienen comprensibles para un greco-parlante.

Señalemos finalmente que los Setenta contienen libros escritos directamente en griego (Judit, 2 Macabeos, Sabiduría...): dan testimonio de la vitalidad del griego de la *koiné* en los medios judíos helenizados.

El griego del Nuevo Testamento

En la Palestina del siglo I de nuestra era, la lengua local seguía siendo el arameo, y en ocasiones quizá en Judea una forma evolucionada del hebreo. Aunque en las ciudades y a veces también en las zonas rurales, los comerciantes habían introducido el griego, los primeros discípulos de Jesús de Nazaret, como él mismo, hablaban arameo. La primerísima expresión de la fe pascual se formuló en esta lengua.

Sin embargo, los Hechos de los Apóstoles dan testimonio de una comunidad de discípulos procedentes de la diáspora de lengua hebrea, los helenistas, presentes muy pronto en Jerusalén. En el capítulo 6 de Hechos, los siete varones elegidos por los Apóstoles para ayudarles tienen nombres griegos. Así que también muy pronto la fe pascual tuvo que decirse en griego. Por lo demás, encontraba a su disposición un notable instrumento para intentar expresar el acontecimiento de la Resurrección: desde hacía más de dos siglos la traducción de los Setenta había recogido y en parte forjado todo el vocabulario griego de la fe judía: el vocabulario de la alianza, el de la esperanza mesiánica o escatológica, etc. Sobre todo, después de la guerra judía de los Macabeos, la creencia en la resurrección de los muertos había adquirido en griego una expresión cuasi técnica con el verbo *anistemi*, «levantar, resucitar».

Las tradiciones evangélicas, relatos de la Pasión, memorial de la última cena, parábolas y relatos de curación, debieron transmitirse al principio, en Palestina, en arameo y adquirir una forma relativamente fija apta para la catequesis y la liturgia. Pero ¿no se transmitieron casi inmediatamente en griego? Según la tradición que refe-

rencia Papías, una primera trama del evangelio según Mateo existió en «lengua semítica». Igualmente la colección de palabras o *logia** de Jesús, que habitualmente se denomina Quelle (o «fuente Q*») quizá quedó fijada simultáneamente en arameo y en griego.

Lo que observamos con mayor claridad es que el redactor mateano, que utiliza esas fuentes así como un primer estado del evangelio según Marcos, evita al máximo retomar fórmulas arameas: así Mateo escribe: «Él [Jesús] la tomó de la mano, y la muchacha se levantó» (Mt 9,25), donde Marcos dice: «Y tomando la mano de la niña, le dice: "*Talitá kum*", que quiere decir: "Muchacha, a ti te digo, levántate"» (Mc 5, 41). Del mismo modo, a propósito de las curaciones realizadas por Jesús en las riberas del lago de Tiberíades, Mateo escribe: «Y él los curó» (Mt 15,30), evitando la fórmula de Marcos: «Y le dijo: "*Effatá*", que quiere decir: "¡Ábrete!"» (Mc 7,34). Mateo sabe también admirablemente corregir a Marcos para evitar semitismos demasiado ásperos para un oído griego: así los arameísmos que aparecen en el primer relato de la distribución de los panes, en Mc 6,40 (*symposia symposia*: «por grupos»; *prasiai prasiai*: «por

REFERENCIA

¿SE PUEDE HABLAR DE «GRIEGO BÍBLICO»?

Un rasgo común a todos los textos del Nuevo Testamento y, por tanto, a todas las comunidades destinatarias, es la lengua griega. Dicho de otro modo, nuestro *Nuevo Testamento* es griego de punta a cabo, y los más antiguos fragmentos de manuscritos que se han descubierto lo confirman. La coloración propia del griego de cada autor puede estar teñida de hebraísmos (o más bien de arameísmos) y sobre todo de setentismos, pero eso no quita nada al hecho de que la lengua utilizada siga siendo el griego, y la comparación con los papiros de la época muestra hasta qué punto el Nuevo Testamento (como también lo esencial de los Setenta) emplea la *koiné*, la lengua griega común: no se trata en absoluto de una lengua «bíblica» particular o aderezada para las necesidades de la causa.

Todavía en tiempos recientes se han hecho retroversiones del griego del Nuevo Testamento al arameo o al hebreo, como la traducción del Nuevo Testamento de André Chouraqui, que es la traducción del texto arameo que el traductor supone ser el trasfondo del Nuevo Testamento; por logradas que estén, estas retroversiones siguen siendo de finales del siglo XX, y nunca se ha encontrado una sola confirmación manuscrita.

El griego del Nuevo Testamento y de los Setenta, muchas veces llamado todavía «griego bíblico», ha sido considerado como el pariente pobre del griego clásico. No es mera coquetería de helenista: ya en el siglo III algunos letrados reaccionaban de ese mismo modo; así Orígenes tuvo que defender ese «griego de campesinos» contra los ataques de los filósofos paganos, insistiendo en la universalidad de un mensaje que los simples y pequeños podían comprender. También Jerónimo y Juan Crisóstomo lo defendieron, pero sin negar nunca el carácter prosaico y un poco rugoso de esta lengua. En cualquier caso, ese es el punto de vista de personas letradas, educadas en la lengua muy conservadora y purista de Atenas. Nuestro juicio al respecto pretende ser más equilibrado.

grupos de cien o de cincuenta») han desaparecido del texto de Mateo (Mt 14,18). Su escritura simple, sobria y densa es, a nivel de ese griego local, de un porte admirable.

Si hemos de dar crédito a Papías, Marcos recogió para la comunidad de Roma las enseñanzas de Pedro. Su lengua está sembrada de algunos latinismos (*kenson*: «*el censo*»; *legion*: «la legión»; *kenturiôn*: «el centurión»). Transcribe varias expresiones fijadas en arameo (Mc 5,41: *talitá kum*; Mc 7,34: *effatá*; Mc 15,34: *eloí, eloí lema sabacctani*), pero inmediatamente las traduce al griego; su estilo popular y pintoresco conserva semitismos, que proceden sin duda del bilingüismo, pero que pueden inscribirse perfectamente en determinadas posibilidades del griego: así la parataxis («y... y... y...) que utiliza constantemente, está muy acomodada al estilo de la proclamación popular. A la vez usa admirablemente el presente histórico griego, al que convierte en el presente de la palabra viva del Resucitado.

El estilo de Lucas, más sostenido, revela un buen dominio del griego literario y un conocimiento amplio de vocabularios técnicos como el de la navegación (Hch 27). Se toma el trabajo de trasponer los arameísmos de Marcos a un griego correcto: «por grupos de unos cincuenta», *ana pentekonta* (Lc 9,14). Pero Lucas es sobre todo un lector de los Setenta; adopta sus giros sintácticos más corrientes, traspone el estilo poético de los salmos, y sobre todo retoma su vocabulario con el que teje todos sus escritos. Las citas de cumplimiento características de Mateo las reemplaza por una reescritura del acontecimiento en el estilo y los términos de los Setenta. La anunciación a José en Mateo termina con estas palabras: «Todo esto sucedió para que se cumpliese lo dicho por el Señor por medio del profeta: Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrán por nombre Emmanuel*» (Mt 1,22-23); Lucas reescribe la cita de Isaías y la integra en la anunciación del ángel a María: «Vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús» (Lc 1,31). ¡Es su original manera de expresar el cumplimiento de las Escrituras!

La escritura de Juan, con medios sintácticos relativamente pobres (a pesar de algunos bellos periodos condicionales), ha sido considerada demasiadas veces como el reflejo de un original semítico. Sería más justo decir que el autor expresa un pensamiento semítico en una lengua griega simple, que utiliza especialmente la parataxis, pero cuyas sutilezas domina admirablemente: por ejemplo, los valores de aspecto del verbo griego, y especialmente el perfecto, le permiten aportar admirables matizaciones teológicas.

Pablo, que muy probablemente era bilingüe, escribe un griego apasionado y abrupto, cuya dificultad se debe principalmente a la complejidad de un pensamiento en plena tensión. Como persona habituada a las escuelas de retórica, utiliza lo mismo el estilo de la discusión rabínica* que el de la diatriba griega. Deliberadamente, en continuidad con los últimos escritos de los Setenta, introduce en el mensaje cristiano el vocabulario de las instituciones políticas griegas y del estoicismo vulgarizado. Citemos como ejemplos: la *parusía**, «venida triunfal» del emperador a una ciudad; el título *soter*, «Salvador»; la palabra *ekklesia*, que se convertirá en «la Iglesia»; y en el orden de las relaciones y del comportamiento, *filadelfia*, «amor fraterno»; *sofronein*, «la sabiduría práctica»; *egkrateia*, «dominio de sí». Sus sucesores no harán más que acentuar esta tendencia.

Finalmente, si obras como las cartas de Pedro y de Santiago o la carta a los Hebreos están redactadas en un griego sostenido, de buena calidad literaria, el texto del Apocalipsis está en el límite de lo soportable y en ocasiones de lo comprensible. Sin embargo fue recibido por comunidades helenófonas, probablemente bilingües; y como los otros autores del Nuevo Testamento, el redactor del Apocalipsis supo aplicar la marca propia de su genio a una lengua que manejaba mal. Su obra termina con la invocación litúrgica: «Ven, Señor Jesús» (Ap 22,20), eco en la *koiné* de la invocación que Pablo pronunciaba todavía en arameo al final de la primera carta a los Corintios: *Maran atha* (1 Co 16,22).

R. D.-R.

Apéndice 3

Cronología

	Historia universal	Historia del país judío	Historia cristiana	*Escritos cristianos* (datos hipotéticos)
-323	Muerte de Alejandro Magno			
-167	Reinado de Antíoco IV Epífanes en Siria			
		Comienzo de la revuelta judía de los Macabeos		
-63		Toma de Jerusalén por Pompeyo. Comienzo de la época romana		
-44	Asesinato de César			
-37		Comienzo del reinado de Herodes el Grande		
-31	Batalla de Accio. Victoria de Octavio sobre Antonio			
-29	Comienzo del reinado de Octavio con el nombre de Augusto			
-20		Herodes el Grande emprende la reconstrucción del Templo de Jerusalén		
-6 (aprox.)			Nacimiento de Jesús de Nazaret	
-4		Muerte de Herodes el Grande		
		Reparto de su reino entre sus hijos:		
			Arquelao, Herodes Antipas y Herodes Filipo	
6		Deposición de Arquelao. Judea, gobernada por un *Praefectus* romano		
		Quirino, legado de Siria		
14	Muerte de Augusto. Tiberio, nuevo emperador			
26		Poncio Pilato, prefecto de Judea		
27			Comienzo de la predicación de Jesús	
30			Viernes, 30 de abril, muerte de Jesús	
34 (aprox.)			Conversión de san Pablo	
36		Poncio Pilato es llamado a Roma		
37	Muerte de Tiberio. Calígula, nuevo emperador			
37-51			1ª y 2ª misiones de Pablo	
39		Herodes Antipas, exiliado en Lyon. Le sustituye Herodes Agripa I		
41	Muerte de Calígula. Claudio, nuevo emperador			
		Herodes Agripa I recibe Judea		
44			Muerte de Santiago, hijo de Zebedeo	
		Muerte de Herodes Agripa I		
		Judea vuelve a ser provincia procuratoriana		
50				*1 Tesalonicenses*
51			Asamblea de Jerusalén	
52			3ª misión de Pablo	

	Historia universal	Historia del país judío	Historia cristiana	Escritos cristianos (datos hipotéticos)
53-57				*1 Corintios*
				2 Corintios
				Filipenses, Gálatas
				Romanos, Filemón
53	Muerte de Claudio. Nerón, nuevo emperador			
59-60			Viaje de Pablo a Roma	
62			Muerte de Santiago, hermano de Jesús	
64-68			Muerte de Pedro y de Pablo	
65				*Evangelio de Marcos*
66		Comienzo de la guerra judía		
68	Suicidio de Nerón. Galba, nuevo emperador			
69	Vespasiano, emperador			
70		29 de agosto: toma de Jerusalén por Tito		
73		Toma de Masada		
79	Tito, emperador			
81	Domiciano, emperador			
85 (aprox.)				*Evangelio de Mateo*
				Evangelio de Lucas
				y Hechos de los Apóstoles
90 (aprox.)				*Evangelio y cartas de Juan*
95 (aprox.)				*Apocalipsis*
				1 Clemente, Didajé
98	Trajano, emperador			
110 (aprox.)				*Cartas de Ignacio*
				de Antioquía
118	Adriano, emperador			
125 (aprox.)				*2 Pedro*
				Evangelio de Pedro
				Evangelio de Tomás
135		Revuelta de Bar Kochba. Los judíos son expulsados de Jerusalén		

APÉNDICE 4

BIBLIOGRAFÍA

Biblias en lengua española

Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, Desclée De Brouwer, Bilbao 1998. De ella se han tomado los textos citados en este libro.

La Biblia. Nueva edición revisada (La Casa de la Biblia), Verbo Divino, Madrid 1991.

La Biblia del Peregrino. Edición de estudio, 3 vols. (trad. de L. Alonso Schökel). Mensajero / Verbo Divino, Bilbao / Estella 1993. El Antiguo Testamento contiene el texto de la Nueva Biblia Española, pero con numerosas enmiendas, y el Nuevo Testamento es una versión nueva.

Sagrada Biblia, trad. de E. Nácar y A. Colunga, BAC/Ed. Católica, Madrid 1944ss.

Texto griego del Nuevo Testamento

ALAND, K. – BLACK, M. – MARTINI, C.M. – METZGER, B.M. – WIKGREN, A., *The Greek New Testament,* United Bible Societies, London 1993[4]. Las variantes de los manuscritos son detalladas, pero poco numerosas.

NESTLE, E. – ALAND, K., *Novum Testamentum Graece,* Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1995[27] rev. Las variantes de los manuscritos son numerosas, pero están presentadas de manera muy técnica.

Instrumentos de trabajo

ARCO, J. DE (y otros), *Concordancias de la Biblia. Nuevo Testamento,* Desclée De Brouwer, Bilbao 1975.

BALZ, H. – SCHNEIDER, G. (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento,* 2 vols., Sígueme, Salamanca 1996.

BENOIT, P. – BOISMARD, M.E. – MALILLOS, J.L., *Sinopsis de los cuatro evangelios,* Desclée De Brouwer, Bilbao 1977. Presentación de los textos evangélicos paralelos en columnas.

CERVANTES GABARRÓN, J., *Sinopsis bilingüe de los evangelios,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999.

COENEN, L. – BEYREUTHER, E. – BIETENHARD, H., *Diccionario teológico del Nuevo Testamento,* 2 vols., Sígueme, Salamanca 1998.

LÉON-DUFOUR, X. (ed.), *Vocabulario de teología bíblica,* Herder, Barcelona 2001[18]. Un léxico de las principales nociones teológicas del universo bíblico.

Introducciones generales

KÖSTER, Helmut, *Introducción al Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1988.

VIELHAUER, Philipp, *Historia de la literatura cristiana primitiva,* Sígueme, Salamanca 1991.

Comentarios y colecciones

El comentario de un libro bíblico ofrece el análisis versículo por versículo y presenta en una introducción las cuestiones críticas generales pertinentes. Ofrecemos algunos títulos y algunas colecciones.

BROWN, R.E. – FITZMYER, J.A. – MURPHY, R.E., *Comentario Bíblico «San Jerónimo»,* 5 vols., Cristiandad, Madrid 1971-1972.

Comentario Bíblico Internacional (bajo la dirección de W. FARMER y otros), Verbo Divino, Estella 1999, 1.760 pp. Preparado por más de cien especialistas internacionales, con espíritu ecuménico. Rigor académico y visión pastoral. Claves interpretativas de la Palabra de Dios desde diferentes perspectivas culturales.

Comentario al Nuevo Testamento, La Casa de la Biblia, Madrid 1995[4], 748 pp. Elaborado por treinta profesores vinculados a la Casa de Biblia de Madrid. Introducciones a los grandes bloques, a cada uno de los libros, a cada parte o sección de cada libro; comentarios y explicaciones útiles para desentrañar el sentido de cada texto. (Con las mismas características hay otros dos volúmenes dedicados al Antiguo Testamento).

Colección «Cuadernos Bíblicos», Verbo Divino, Estella. Contiene buenos estudios sobre libros o temas bíblicos, pero no comentarios propiamente dichos. En el aspecto pedagógico, destaca su clara presentación mediante recuadros, resúmenes, índices y bibliografía.

Colección «Guía de Lectura del Nuevo Testamento», Verbo Divino, Estella. Colección compuesta de 17 volúmenes que incluyen todo el Nuevo Testamento. Cada libro contiene el texto bíblico completo, con guías de lectura de conjunto que operan por unidades menores, con una orientación pastoral que ayuda a la lectura comprensiva y actualizada del libro que se comenta. Pueden utilizarse como lectura personal o para ser estudiados en grupo o en círculos bíblicos, con el objetivo final de obtener una mayor información y un mejor conocimiento crítico del Nuevo Testamento.

APÉNDICE 5

GLOSARIO

En el Índice de nociones esenciales [pp. 593-595] se encuentran las páginas del libro en que aparecen los términos de este Glosario.

Alegoría: Figura literaria que pone en paralelo dos realidades, de forma que cada elemento de una de ellas tiene su correspondiente en un elemento de la otra. La tradición nos ha hecho llegar algunas parábolas evangélicas en forma alegorizada; la exégesis de los Padres de la Iglesia acentuó todavía más ese carácter alegórico.
***Anawim*:** Palabra hebrea en plural. El singular *anaw* significa «pobre». Los *anawim* eran los miembros de un movimiento espiritual judío del siglo I que reaccionaban contra la complejidad de la interpretación de la Torá y en pro de la simplicidad de corazón.
Apocalipsis, apocalíptica: Apocalipsis es la transcripción del griego *apokalypsis,* que significa «desvelamiento, revelación». El contenido de un libro perteneciente al género literario apocalíptico se ofrece como el relato de visiones, la mayor parte de las veces celestes, de las que se ha beneficiado un visionario. Redactados en épocas turbulentas, estos relatos son portadores de un mensaje de esperanza para los justos. En la antigüedad el término no tuvo el sentido moderno de catástrofe, que adquirió posteriormente.
Apócrifo: Transcripción de un adjetivo griego que significa «oculto, secreto», que empezó a designar los escritos judíos o cristianos no incluidos en el canon de las Escrituras. Los apócrifos se difundieron menos que los textos canónicos, pero no se trata de textos que contuvieran secretos que sólo una elite se reservaba para sí. Hay que indicar que los protestantes llaman «apócrifos» a los libros de la Biblia griega de los Setenta que no fueron recibidos en el canon judío de las Escrituras; los católicos les llaman «deuterocanónicos».
Aquedá: Término hebreo que significa «atadura» y designa la escena narrada en el libro del Génesis en la que Abrahán se apresta a sacrificar a su hijo Isaac después de haberle maniatado (Gn 22); en consecuencia, se dice «sacrificio de Abrahán» o «*aqedá*» de Isaac.
Asmoneo: Dinastía real judía nacida de la familia de los Macabeos, que organizaron la rebelión judía contra las tentativas de helenización forzada en el siglo II a.C.
Ázimo: Término formado a partir del griego y que significa «sin levadura». La fiesta judía de los Ázimos coincidía, desde el Éxodo, con la Pascua. Durante ocho días se comía pan sin fermentar.

Baraita: Término hebreo que significa «lo que es externo». Designa las opiniones de los rabinos no incluidas en la *Mishna* (*Misná).*
Bautistas: Movimiento judío, cuyo representante más conocido es Juan el Bautista; predicaban un baño de agua como signo del arrepentimiento y del perdón recibido. No se debe confundir con los protestantes baptistas que administran el bautismo cristiano en la edad adulta y mediante inmersión completa.

Canon: Término formado sobre el griego *kanon* que significa «caña», y de ahí «regla». En relación con la Biblia designa el corpus de libros aceptados como Escritura, y por tanto, como regla de la fe, por los judíos por un lado y por los cristianos por otro.

Carisma: Del griego *charisma*, significa «gracia, favor». El Nuevo Testamento y la tradición cristiana usan esta palabra para hablar de los dones que el Espíritu Santo da a los fieles para el bien de la Iglesia.

Catecúmeno, catecumenal: El catecúmeno es una persona que se prepara para ser bautizado. Catecumenal es el adjetivo correspondiente.

Catequesis: Palabra formada sobre el griego que significa «resonancia», y de ahí «instrucción»; en la antigüedad la instrucción se hacía principalmente mediante la enseñanza oral. En el cristianismo designa la formación religiosa que se da a los nuevos convertidos o a los cristianos jóvenes.

Confesión de fe: Resumen de la fe, generalmente cristiana, que uno puede verse llamado a proclamar, a confesar públicamente, para declarar su pertenencia a un grupo religioso. El uso corriente ha terminado limitando su uso a la fe cristiana. El *Credo* es una confesión de fe.

Corpus: Un corpus literario es un conjunto de textos reagrupados. Por ejemplo, el Antiguo Testamento o el Nuevo Testamento.

Cristología: Estudio de la persona de Cristo (o Mesías). Etimológicamente, es el estudio sobre el Mesías de Israel; se puede hablar, entonces, de una «cristología del Antiguo Testamento». El uso corriente lo limita, sin embargo, al estudio de la persona de Jesús de Nazaret.

Cumplir, cumplimiento: Términos teológicos utilizados principalmente para decir que Jesús cumplió la Escritura judía; es en él en quien esa Escritura encuentra su significación última. Así por ejemplo, la infancia de Jesús tal y como la narra Mateo cumple la historia de Israel.

Deuterocanónico: Literalmente «lo que se refiere a un segundo canon». Nombre y adjetivo que designan, para los católicos, las siete obras judías, redactadas en griego, no admitidas en el canon judío de las Escrituras. Los católicos las admiten en el canon del Antiguo Testamento, pero no los protestantes, que prefieren llamarlas apócrifas.

Deuteropaulinismo: Literalmente, «u segundo grupo de escritos paulinos». L palabra designa el fenómeno de cartas n auténticas que la tradición atribuyó a Pabl Se dice que un texto es deuteropaulino, que una carta es deuteropaulina.

Diáspora: Palabra forjada a partir del grieg y que significa «dispersión». Los judíos de l Diáspora son los que viven fuera de la tierr judía.

Didascalia: Palabra formada sobre el grieg y que significa «instrucción, enseñanza». L *Didascalia de los Apóstoles* es un escrito cristiano anónimo del siglo III, testigo de l liturgia de la época.

Doceta, docetismo: Palabras formadas sobr el griego a partir del verbo *dokein*, «parece asemejarse». El docetismo es una doctrin cuyos orígenes se remontan al siglo II, segú la cual Cristo, al ser Dios, sólo en aparienci pudo vivir y sufrir en la tierra. Un doceta e una persona que sostiene esta doctrina, qu inmediatamente fue considerada herética.

Ebionitas: Del hebreo *ebion* que signific «pobre». Designa a un grupo de judeo-cristianos en cuyo seno existió un *Evangelio d los Ebionitas*, del que sólo poseemos fragmentos en citas de los Padres de la Iglesia.

Ecuménico, ecumenismo: Palabras formadas a partir del griego *oikos*, «casa». El ecumenismo es el movimiento por el que lo cristianos divididos en varias Iglesias busca los caminos para lograr una mayor unidad Ecuménico es el adjetivo correspondiente.

Elección: En exégesis y en teología, se aplic a Israel, pueblo elegido por Dios para que e él habitara su nombre.

Emmanuel: Palabra hebrea que signific «Dios con nosotros». Se emplea en Mt 1,2 (citando Is 7,14 según el griego) como nombre simbólico dado a Jesús.

Encarnación: Elemento del dogma cristian según el cual el Dios bíblico tomó carne e Jesús de Nazaret.

Encratismo: Palabra formada sobre el grieg *enkrateia*, «continencia». Designa un conjunto de corrientes que existió en diversa formas históricas y que predica la abstinencia, principalmente la sexual y alimentaria.

Entusiasmo, entusiasta: Aparte de su sentido habitual, designa unas desviaciones que existieron en la Iglesia *primitiva* y más especialmente en Corinto: sus adeptos estaban tan convencidos de haber entrado, por su conversión, en la era de la salvación que olvidaban las obligaciones de la vida ordinaria.
Esenios, esenismo: Palabra que procede del arameo por vía del griego y significa «curandero, sanador». Fue, con los fariseos y los saduceos, uno de los grandes movimientos doctrinales y espirituales del judaísmo del siglo I. Los esenios estaban vinculados a familias sacerdotales opuestas a los sumos sacerdotes instalados en Jerusalén. Con frecuencia vivían en comunidad, y esperaban una restauración del sacerdocio legítimo que realizaría Dios mismo. Los famosos manuscritos del Mar Muerto, descubiertos en 1947, proceden de esta secta. Cerca, en Qumrán, se ha descubierto y excavado uno de sus principales asentamientos.
Evangelio: palabra calcada sobre el griego *euangelion*, que significa «buena noticia». Los cristianos la utilizaron para designar la buena noticia de la Resurrección de Jesús. Cuando expresa este sentido nosotros la escribimos con mayúscula. La usamos con minúscula para designar uno u otro de los cuatro libros «biográficos» que tenemos sobre la vida de Jesús.
Exegeta: Especialista en textos bíblicos.
Expiación (fiesta de la): En hebreo *Kippur*. Fiesta judía anual del perdón de los pecados, marcada por ritos de penitencia y por un ayuno de veinticuatro horas. Su ritual está descrito en el capítulo 16 del Levítico.

Fariseo, fariseísmo: Los fariseos constituían una de las tres grandes corrientes del judaísmo antiguo, nacido a continuación de la persecución de Antioco IV Epífanes en el año 167 a.C. De etimología discutida, su nombre podría significar «separado». Considerando que la Torá revelada por Dios a Moisés se subdivide en Torá escrita y Torá oral, y que el verdadero culto a Dios es la observancia moral y ritual de los mandamientos, eran partidarios de una interpretación de la Torá abierta a la novedad. Sin embargo, esto podía desembocar en una enorme minuciosidad práctica y en menospreciar a los pecadores. Jesús estuvo cerca de ellos en cuanto al pensamiento de fondo, pero criticó su exceso de rigor. Los maestros fariseos iniciaron la corriente rabínica que se desarrolló después de la destrucción del Templo de Jerusalén. El término «fariseísmo» designa el sistema del pensamiento fariseo considerado en su aspecto negativo.

Glosolalia: O «hablar en lenguas». Fenómeno que consiste en hablar, bajo el impulso del Espíritu Santo, lenguas desconocidas. Generalmente se necesitan intérpretes para dar el sentido de las palabras pronunciadas.
Gnosis, gnosticismo, gnóstico: Gnosis es la transcripción del griego *gnosis*, «conocimiento». Pensamiento gnóstico, o gnosticismo, es una forma de pensamiento religioso según la cual los seres humanos pueden acceder a Dios mediante el conocimiento, y ser salvados pasando por ritos esotéricos. Tendencias gnósticas existieron en el cristianismo desde sus orígenes. A partir del siglo II se desarrollaron sistemas de pensamiento gnóstico constituidos.
Griego: En el Nuevo Testamento es una persona no judía, sea cual sea la etnia a que pertenezca.

Hades: Dios griego de los muertos. El Nuevo Testamento utiliza esta palabra como sinónimo de los infiernos.
Haftara: Palabra hebrea. Designa la lectura de los Profetas hecha a continuación de la de la Torá en el oficio sinagogal.
Helenístico: La civilización helenística es la civilización que se extendió por todo el Próximo Oriente como consecuencia de las conquistas de Alejandro. Todavía ejercía su influjo en el siglo I de nuestra era.
Hermenéutica: Palabra formada sobre el verbo griego *hermeneuein* que significa «traducir, interpretar». En nuestro caso remite a la interpretación de los textos bíblicos, necesaria para toda lectura crítica. El lector aborda el texto con una precomprensión, he-

redada de su cultura y de sus presupuestos personales. Toda lectura pone en juego un va y viene entre el texto y el lector (o grupo de lectores).

Homileta: Persona que pronuncia la homilía, especialmente en el oficio sinagogal.

Iglesia: Del griego *ekklesia*, que significa «asamblea convocada». Nosotros lo ponemos con mayúscula cuando se refiere a un grupo de cristianos –Iglesia universal, Iglesia de Corinto– y con minúscula cuando se refiere al edificio en el que se reúne la Iglesia. A partir del siglo II el grupo cristiano que se sentía heredero de la tradición apostólica tomó el nombre de gran Iglesia.

Intertestamentarios: Se designa con esta palabra los escritos judíos no aceptados en el canon del Antiguo Testamento, redactados entre el siglo II a.C. y el siglo I d.C. Pero como esta época no recubre exactamente el intervalo de tiempo transcurrido entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, en muchas ocasiones se prefiere hablar de «literatura judía antigua» o también de «escritos del judaísmo antiguo».

Joánico: Adjetivo asociado al nombre de Juan, el evangelista.

Judaísmo: Nombre formado sobre *Judá*, uno de los hijos de Jacob. En sentido general, el judaísmo es la religión de los judíos. Con un sentido más limitado, designa la religión en las formas que tomó a partir de la vuelta del destierro judío en Babilonia (siglo VI a.C.).

Judaizante: Corrientes judaizantes son aquellas corrientes de pensamiento cristiano según las cuales los cristianos tendrían que observar los ritos judíos, entre ellos la circuncisión. Pablo las combatió intensamente.

Judeo-cristiano: En su sentido preciso, designa al cristiano judío, o al cristiano de origen judío. Se contrapone a pagano-cristiano, que es un cristiano de origen pagano, es decir, no judío. Se utiliza el término impropiamente si se habla del judaísmo y del cristianismo añadidos el uno al otro.

Kerigma: Del griego *kerygma*, «proclamación, predicación». Designa más particularmente la proclamación del mensaje cristiano y de la Resurrección de Jesús.

Kippur: Palabra hebrea de la raíz *kafar* que significa «cubrir, absolver». Designa en el año judío el Día de la Expiación, que cae en otoño, el 10 del mes de *tisri*. Es de rigor hacer un ayuno de veinticuatro horas.

Koiné: Forma «común» (tal es el sentido del término griego *koinos*) de la lengua griega que se extendió por todo el Próximo Oriente después de las conquistas de Alejandro.

Ley: La ley judía, o Torá, es la ley divina dada a Moisés. Suele escribirse con mayúscula cuando designa los cinco primeros libros del Antiguo Testamento, o Pentateuco, puestos bajo la autoridad de Moisés. La interacción entre estos cinco libros y el mensaje que contienen es tan grande que la utilización de la mayúscula o minúscula no suele precisarse mucho.

Logion (plural, *logia*): Palabra griega que significa «oráculo». En la exégesis bíblica se utiliza para designar las palabras pronunciadas por Jesús, o las que los evangelios le atribuyen.

Logos: Término griego que significa «palabra». Influido por los estoicos que hicieron de ella uno de los nombres de la divinidad suprema, el filósofo judío Filón de Alejandría la aplicó al principio divino que gobierna el mundo. Para san Juan, Jesús es el Logos, la Palabra o el Verbo de Dios.

Lucano: Adjetivo asociado al nombre de Lucas, el presunto autor de uno de los evangelios y de los Hechos de los Apóstoles.

Marcano: Adjetivo asociado al nombre de Marcos, el evangelista.

Mashal (plural, *Meshalim*): Palabra hebrea que significa «comparación, alegoría, fábula». En el judaísmo rabínico se utiliza principalmente a propósito de las parábolas narradas por los rabinos.

Masoretas, masorético: Nombre y adjetivo formados a partir del verbo hebreo que significa «transmitir». El uso judío lo aplica

los escribas que recopiaron el Antiguo Testamento en la época de la Alta Edad Media.

Mateano: Adjetivo asociado al nombre de Mateo, el evangelista.

Mesías: Transliteración de un término hebreo que significa «ungido». Los reyes de Israel eran ungidos, y al volver del destierro también lo eran los sumos sacerdotes. Saúl, David y sus sucesores, son Mesías. Después de la época monárquica, el Mesías judío se convirtió en una figura esperada, principalmente regia y en ocasiones sacerdotal, que establecería un reino de justicia y de paz, el Reinado de Dios. Para los cristianos, Jesús de Nazaret es el Mesías de Israel. Su equivalente griego es *christos,* de ahí Cristo.

Meturgeman: La persona que en un oficio sinagogal proclamaba el *targum*, es decir, la traducción al arameo de la Biblia hebrea.

Midrash **(midrás)**; en plural ***midrashim*** **(midrasim)**: Palabra hebrea que significa «interpretación, estudio». Un *midrás* es un comentario del texto bíblico realizado por un maestro. Los *midrasim* se desarrollaron mucho en la época rabínica.

Minim: Personas contra las que se pronuncia la duodécima de las Dieciocho Bendiciones, una oración judía llamada en hebreo *Shemoneh Esreh*. Los *minim* son «sectarios» o «heréticos». Es posible que esta imprecación designe a los pagano-cristianos.

Mishna (Misná): Palabra hebrea que significa «repetición» y, a partir de ahí, «enseñanza». Designa la puesta por escrito de la enseñanza de los rabinos, en el siglo III de nuestra era, por maestros llamados *Tannaim* (enseñantes o repetidores), término que a veces se castellaniza en la forma tannaítas.

Mohar: La suma de dinero que el futuro esposo entrega al padre de su futura esposa en el momento del contrato matrimonial.

Nación: En hebreo *goi* (plural, *goyim*), palabra que designa a un pueblo no judío o a uno de sus miembros.

Nag Hammadi: Lugar de Egipto donde se descubrió en 1947-1948 una biblioteca cristiana gnóstica.

Nazareno: Nombre dado a Jesús de Nazaret y a sus discípulos; su etimología es discutida. Puede venir de Nazaret, aldea en la que se educó Jesús, o del hebreo *netser*, «retoño», o de *nazir* (véase este término).

Nazir, nazireato: Un nazir es un varón judío que ha pronunciado un voto, según un ritual que se describe en el libro de los Números (6,1-21).

Óstracon (plural, ***óstraca***): Palabra formada sobre el griego y que designa un recipiente de cerámica que servía de soporte a un texto que por lo general se escribía con un trozo de carbón o de madera quemada.

Pagano, paganismo: En el estudio del Nuevo Testamento se refiere a un no judío. Por tanto, se puede ser a la vez pagano y cristiano, es decir, pagano-cristiano.

Pagano-cristiano: Cristiano de origen pagano.

Padres de la Iglesia: Los escritores cristianos de los primeros siglos, anteriores a la Edad Media.

Paráclito: Palabra formada sobre el griego que significa «abogado, defensor». Los escritos joánicos la utilizan para hablar del Espíritu Santo.

Parénesis, parenético: Discurso de tipo exhortativo o moral.

Parusía: Palabra proveniente del griego, significa «venida». El Nuevo Testamento la reserva para la «segunda venida» de Cristo al final de los tiempos.

Pascua: Fiesta judía que conmemora la salida de Egipto; se celebra en primavera (comienza la tarde del 14 de *nisan*). En el cristianismo se usa también en plural y designa la fiesta cristiana de la Resurrección de Jesús, cuyos signos aparecieron dos o tres días después de la Pascua judía.

Paulino: Adjetivo asociado al nombre de Pablo, el autor de las cartas.

Pentateuco: Los cinco primeros libros de la Biblia judía, o Torá, o Ley (véase esta palabra).

Perícopa: Es una sección del texto bíblico.

Petrino: Adjetivo asociado al nombre de Pedro, el apóstol.

Pirqé Abot: Las «máximas de los Padres» son un tratado de la *Misná* que reproduce las enseñanzas de los maestros judíos del siglo II a.C. al siglo II d.C.
Primicias: Los primeros frutos de la cosecha que se llevaban en ofrenda al Templo de Jerusalén.
Proseujé: Del griego *proseuche*, «oración», designa las casas de oración del judaísmo en la Diáspora. Es casi sinónimo de sinagoga.
Pseudoepígrafo, pseudoepigrafía: Un pseudoepígrafo es un escrito puesto, por ficción, bajo la autoridad de una persona que no es su autor real. Este fenómeno se desarrolló ampliamente en el judaísmo antiguo y en el cristianismo primitivo. Varias cartas de Pablo son pseudoepígrafas. La pseudoepigrafía es el fenómeno literario correspondiente.
Publicano: Recaudador judío de impuestos al servicio del imperio romano. Su paga era una parte de lo que recaudaban. Por lo general, eran menospreciados por los fariseos.

«Q», fuente de los *logia*: Sigla formada a partir del alemán *Quelle*, «fuente». Según el parecer de muchos exegetas, es la primera colección escrita de palabras pronunciadas por Jesús o que le fueron atribuidas. No ha aparecido ninguna huella de un documento de este tipo que sirviera de fuente común a Mateo y Lucas.
Qumrán: El wadi Qumrán es una torrentera de fuerte pendiente que desemboca en el Mar Muerto. En sus orillas se descubrió un emplazamiento esenio (véase esta palabra) cercano a las cuevas donde se descubrieron, en 1947, los manuscritos del Mar Muerto.

Rabí, rabino, rabinismo: Rabí es un término hebreo que significa «mi maestro». A Jesús le dieron este título. De título honorífico pasó a ser título de función, después del año 70, bajo la forma «rabino». El rabinismo es el conjunto del movimiento de pensamiento que se constituyó en torno a los rabinos. De él nacieron la *Misná* y los dos *talmudes*.
Redención: Elemento del dogma cristiano según el cual la muerte de Jesús en la cruz es el acto gracias al cual se ha realizado la salvación del mundo.

Sacerdote: En este libro usamos esta palabra en el sentido bíblico de sacerdotes judíos, que eran depositarios por herencia del sacerdocio. En el primer siglo de nuestra era, el sumo sacerdote, elegido de entre las familias de la aristocracia sacerdotal, era el verdadero jefe del pueblo judío. No se debe confundir con los sacerdotes católicos u ortodoxos, pues en el cristianismo todo sacerdocio tiene su raíz en el sacerdocio único de Jesucristo.
Saduceos: Palabra formada a partir del nombre propio Sadoc, hijo de Ajitub, sumo sacerdote en tiempos de David (siglo IX a.C.). En el siglo I, constituían una de las tres grandes corrientes del pensamiento judío; eran aristocráticos y conservadores en lo teológico. Desaparecieron con el Templo de Jerusalén en el año 70 de nuestra era.
Samaritanos: Población de la región central de Palestina, situada en las colinas entre Judea y Galilea. Para los judíos, los samaritanos eran descendientes de colonos paganos que los babilonios instalaron en aquellas tierras, después de la caída de Samaria en el año 721 a.C. Evidentemente, los samaritanos tenían una opinión muy distinta sobre sus orígenes: pensaban que su santuario, situado en el monte Garizím, era más antiguo y más venerable que el de Jerusalén.
Sanedrín: Consejo judío constituido por 70 miembros más el sumo sacerdote que era su presidente. Era el interlocutor del poder romano que ocupaba Palestina.
Seder: Término hebreo que significa «disposición, ordenamiento». Designa el ritual de la Pascua judía.
Seol: Lugar de los muertos según la Biblia judía.
Setenta (los): Nombre que se da a la más antigua de las traducciones griegas de la Biblia judía. Según la leyenda, la traducción del Pentateuco la realizaron 70 (o 72) sabios reunidos en la isla de Faros, en Alejandría, en el siglo II a.C. En su estado definitivo, los Setenta contiene también libros que no figu

ran en la Biblia hebrea, a los que los protestantes llaman «apócrifos» y los católicos «deuterocanónicos».

Sheqel (siclo): Medida de peso correspondiente a 11,4 gramos. Servía también como moneda patrón.

Sicarios: Palabra formada sobre el latín *sica*, «puñal». Designa al grupo de judíos que presentaban resistencia a la ocupación romana; llevaban un puñal pequeño bajo sus ropas y realizaban asesinatos en los lugares públicos. Fueron particularmente activos a partir de los años 50 de nuestra era. Su actividad fue una de las causas de la represión romana a partir de los años 66-67.

Sinagoga: Término formado sobre el griego y que significa «reunión». Lo escribimos con minúscula para designar el lugar de reunión para la oración de una comunidad judía. Y con mayúscula cuando designa a la misma comunidad judía. Ha sido frecuente contraponer la Iglesia a la Sinagoga.

Sión: Nombre de la colina sobre la que estaba construida Jerusalén, la ciudad de David. En los textos bíblicos, Sión es equivalente, en muchas ocasiones, a Jerusalén. Más tarde se dio este nombre a otra colina situada al sudoeste de las murallas de la actual ciudad antigua.

Talmud: Palabra hebrea que significa «enseñanza». El Talmud está compuesto de la *Misná* (los tratados que lo componen llevan el mismo nombre) más los comentarios de los maestros judíos, la *Gemara*. Dos talmudes vieron la luz en el siglo IV, uno en Palestina, el Talmud de Jerusalén, el otro en Mesopotamia, el Talmud de Babilonia, más extenso que el precedente.

Tannaim: Palabra hebrea que significa «enseñantes» o «repetidores», con la que se designa a los maestros judíos cuyas enseñanzas se consignaron en la *Misná* (véase esta palabra).

Targum: Palabra que significa «traducción, interpretación», la cual, mediante el árabe, ha dado en castellano «trujamán» y «truchimán» (intérprete, intermediario). Designa las traducciones al arameo que se hacían de la Biblia hebrea en el oficio sinagogal, en las comunidades que no entendían el hebreo. Eran traducciones interpretativas orales, que luego fueron puestas por escrito. Testimonian el modo como se interpretaba la Biblia en el siglo I de nuestra era.

Temeroso de Dios: Nombre que se da en el Nuevo Testamento, principalmente en los Hechos de los Apóstoles, a los paganos próximos a la religión judía, pero no circuncidados. Los judíos les denominan más bien «prosélitos a la puerta».

Teofanía: Palabra formada sobre el griego que significa «manifestación divina».

Teologúmeno: Enunciado teológico que pudo estar en el origen de la puesta por escrito de un relato que le sirve de base.

Torá: Palabra hebrea que significa «instrucción, enseñanza» y que es el nombre hebreo de la Ley judía. Los judíos llaman *TaNaK* (Ley, Profetas, Escritos: *Torá, Nebiim, Ketubim*) a lo que los cristianos llaman Primer o Antiguo Testamento.

Yom Kippur: Expresión hebrea que designa el primer día de la fiesta judía de las Expiaciones (véase esta palabra).

Zelotas: Del griego *zelotes*, «celoso», designa a los miembros de la resistencia judía contra la ocupación romana. Sólo constituyeron un grupo organizado en los años inmediatamente anteriores a la guerra judía del 66-73.

APÉNDICE 6

ABREVIATURAS DE LOS LIBROS BÍBLICOS

POR ORDEN ALFABÉTICO

Ab	Abdías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Ba	Baruc
1 Co	Primera carta a los Corintios
2 Co	Segunda carta a los Corintios
Col	Carta a los Colosenses
1 Cro	Libro primero de las Crónicas
2 Cro	Libro segundo de las Crónicas
Ct	Cantar de los Cantares
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ef	Carta a los Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Éxodo
Ez	Ezequiel
Flm	Carta a Filemón
Flp	Carta a los Filipenses
Ga	Carta a los Gálatas
Gn	Génesis
Ha	Habacuc
Hb	Carta a los Hebreos
Hch	Hechos de los Apóstoles
Is	Isaías
Jb	Job
Jc	Jueces
Jdt	Judit
Jl	Joel
Jn	Evangelio según Juan
1 Jn	Primera carta de Juan
2 Jn	Segunda carta de Juan
3 Jn	Tercera carta de Juan
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jr	Jeremías
Judas	Carta de Judas
Lc	Evangelio según Lucas
Lm	Lamentaciones
Lv	Levítico
1 M	Libro primero de los Macabeos
2 M	Libro segundo de los Macabeos
Mc	Evangelio según Marcos
Mi	Miqueas
Ml	Malaquías
Mt	Evangelio según Mateo
Na	Nahúm
Ne	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
1 P	Primera carta de Pedro
2 P	Segunda carta de Pedro
Pr	Proverbios
Qo	Qohélet (Eclesiastés)
1 R	Libro primero de los Reyes

2 R	Libro segundo de los Reyes
Rm	Carta a los Romanos
Rt	Rut
1 S	Libro primero de Samuel
2 S	Libro segundo de Samuel
Sal	Salmos
Sb	Sabiduría
Si	Sirácida (Eclesiástico)
So	Sofonías
St	Carta de Santiago
Tb	Tobías
1 Tm	Primera carta a Timoteo
2 Tm	Segunda carta a Timoteo
1 Ts	Primera carta a los Tesalonicenses
2 Ts	Segunda carta a los Tesalonicenses
Tt	Carta a Tito
Za	Zacarías

APÉNDICE 7

ÍNDICE DE CITAS

TEXTOS BÍBLICOS

ANTIGUO TESTAMENTO

Gn 14,17-20: 478
Gn 17,15-17: 62

Lv 16,5-8.11-14: 479

1 S 1,24-28: 377
1 S 2,1-10: 376

2 S 12,1-7: 109

1 R 17,17-24: 118
1 R 19,19-21: 94

2 R 4,42-44: 124

Jb 38,8-11: 127

Pr 7,21-23 400

Is 7,14 (LXX) 166
Is 53,1-12 278

Ez 1,5-10 457
Ez 3,1-4 458

Evangelio de Mateo: **297-348**

1,18-21 62
1,23 166
2,1-2 310
2,18 313
5–7 passim 318
5,3-10 323
6,9-13 381
8,11-12 340
9,9-13 103
10 passim 329
11,2-6 121
16,17-19 337
18 passim 332
21,33-34 341
22,2-10 344
22,11-14 345
22,37-40 102
25,1-13 114
25,34-36 347
26,26-29 259
27,25 305
28,16-20 325

Evangelio de Marcos: **247-295**

1,1 267
1,4-8 88
1,14-15 97
1,16-20 94
1,21-28 119
2,23-28 102
3,1-6 27
4,26-29 11
4,35-41 12
6,30-44 12
6,41 26
6,45-52 12
7,21-23 25
8,27-33 27
9,35 25
10,29-30 25
10,42-45 25
11,7-10 13
11,15-19 13
14,12-16 26
14,22-25 25
14,22 26
14,55-64 13
15,33-39 27
16,1-8 29
16,9-20 294, 57

Evangelio de Lucas: **349-40**

1,1-4 35
1,26-38 37
1,46-55 37
2,1-7 6
2,41-52 7
3,1-2 2
4,16-21 38

4,25-27 378
6,12-16 96
6,20-26 390
7,11-17 117
7,36-50 112
10,30-37 113
11,2-4 381
12,16-21 392
15,11-32 401
16,19-31 394
22,14-20 259
23,39-43 405
24,1-11 149
24,13-35 363
24,25-27 550
24,44-48 550

Evangelio de Juan: **409-453**
1,1-5 445
1,6-10 446
1,10-13 448
1,13 570
1,14-18 447
1,29-34 89
1,35-42 93
2,1-11 428
2,19-20 29
3,16-17 453
3,26 92
4,10-15 431
5,21-25 439
5,30.36 448
6,54-58 440
6,66-71 129
8,24.28.58 443
13,12-15 435
13,19 443
13,34-35 422
15,2.4.6 443
16,7 452
16,13-14 451
17,14-18 442
17,20-23 453
19,30 452
20,19-23 150
20,22 452
20,30-31 410
21 passim 437

Hechos de los Apóstoles: **349-406**
1,1 351
1,8 363
1,9-11 364
2,1-13 387
2,17 387
2,42-47 388
8,26-31.35-38 513
9,1-16 184
13,26-30 196
14,11-13 172
15,5-35 passim 190
15,28-29 232
16,11-12 169
16,13-15 196
17 passim 172
19,24-28 173
27,1-2 168
27,13-17 168
28,11-13 168
28,30-31 370

Romanos: **181-235**
3,21-26 209
6,3-4 214
8,18-23 208
10,9-13 256
11,25-27 217
15,30-32 234

1 Corintios: **181-235**
1,17-18 211
9,24-27 171
11,23-26 258
15,3-5 146

2 Corintios **181-235**
11,23-28 186

Gálatas **181-235**
1,13-17 182
2,1-10 189
2,11-14 230
2,16 214

Efesios **237-241**

Filipenses **181-235**
2,1-11 219

Colosenses **237-241**

1 Tesalonicenses **181-235**

2 Tesalonicenses **499-502**

1 Timoteo **241-245**

2 Timoteo **241-245**

Tito **241-245**

Filemón **221**

Hebreos **473-482**
2,17-18 475
5,7-9 477
11,17-19 483

Santiago **483-489**
2,15-17 486

1 Pedro **491-497**
2,4-5 493
3,18-22 496

2 Pedro **504-507**
1,17-18 506

1 Juan **409-453**

2 Juan **409-453**

3 Juan **409-453**

Judas 502-504

Apocalipsis 455-469
1,4-6 464
1,9-16 456
5,1-5 459
12,1-12 467

OTROS TEXTOS

Mundo grecorromano

Cicerón, *Cartas* VII,11,50: 203
Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales* I,1: 353
Epicteto, *Pláticas* III,22,47-49: 391
Homero, *Ilíada* I,460-480: 176
Inscripción de Cesarea sobre Pilato: 22
Inscripción de Delfos sobre Galión: 188
Juvenal, *Sátiras* 14: 165
Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* IV,5: 120
Plinio el Joven, *Cartas* X,96: 56, 514
Plutarco, *Obras morales*: 72
Plutarco, *Vidas paralelas*: 368
Quintiliano, *Sobre la formación del orador*: 204
Séneca, *Cartas a Lucilio*:
I,8,3-4: 400
II,17,5: 391
II,18,13: 391
Estela sobre el aniversario de Augusto: 268
Estela de Asclepio en Epidauro: 119
Suetonio, *Vida de Claudio* 25,4: 56, 512
Tácito, *Anales* 15,44,2-5: 56, 466

Judaísmo antiguo
2 Baruc 29,5-8: 36
4 Esdras 11,1-6.37-46: 459
1 Henoc
1,3-4: 326
1,9: 503
Jubileos 22,11.16.28.30: 444
Carta de Aristeas: 518
Libro de las Antigüedades bíblicas (del Pseudo-Filón),IX,10: 64
Oráculos sibilinos 5,484-503: 460
Testamento de Isacar 4,1-2.5: 484

Flavio Josefo
Antigüedades judías
II,205: 64
II,228: 73
XVIII,1-2: 66
XVIII,63-64: 57
XVIII,116-119: 90
XX,198-203: 81
Contra Apión, dedicatorias de los libros I y II: 353
Autobiografía 2: 89

Filón de Alejandría
De confusione linguarum 145: 447
De opificio mundi 136-139: 447
De vita contemplativa 1,18-25: 395
De virtutibus 179: 402
De vita Moysi I,20-21.25.27: 73

Qumrán
passim (luz y tinieblas): 42
11Q Melquisedec: 47

Targumes
Gn 1,1.3-4.27-28: 44
Gn 22,10: 8
Ex 12,41-42: 26

Escritos rabínicos
Deuteronomio Rabbah VII,4: 10
Dieciocho bendiciones 6: 32
12: 305, 41
Jeremías Berajot II,8,5c: 11
Misná
Pirqé Abot 1,1: 32
Pirqé Abot 1,2: 30
Taanit 3,8: 12
Qaddish: 324, 38
Talmud de Babilonia
Qiddushin 29a: 8
Sanhedrín 43a: 5
Shabbat 31a: 10

Apócrifos cristianos
Asclepio 70,10-38: 52
Evangelio de Pedro 35-42: 14
Evangelio de Tomás 22: 52
Evangelio de Tomás 28: 53
Evangelio de Tomás 82: 5
Evangelio de Bartolomé 1,9-12: 49
Evangelio árabe de la Infancia 36: 53

Escritos patrísticos
Canon de Muratori: 552
1 Clem 5: 366
1 Clem 16,1-14: 279

1 Clem 54,1-3: 524
2 Clem 12,1-6: 525
Cipriano, *Cartas* 33: 336
Didajé 7,1-4: 528
Didajé 8,2: 382
Didajé 9,1-5: 528
Eusebio,

Historia eclesiástica
I,13,6-8.10: 516
III,25: 554
III,39,15: 249
Ignacio de Antioquía
a los esmirniotas 1,1-2: 526
Ireneo,
Contra las herejías
(textos sobre la gloria): 433
Justino, *Primera apología*
67,3-5: 265
Martirio de Policarpo 14: 529
Odas de Salomón
(textos sobre el agua): 430

Budismo
Jâtaka 190: 126

Paganismo egipcio
Inscripción sobre
Hatshepsut: 63
La sabiduría del visir
Ptah-Hotep: 400

Escritos musulmanes
Corán 4,157: 143
Parábola sufí: 108

Apéndice 8

Índice de nombres propios: personajes y lugares geográficos

Los términos que se explican en el glosario [*véase* pp. 576-582] llevan asterisco. Algunas palabras que aparecen a todo lo largo del libro no figuran en este índice, especialmente: Grecia, Israel, Jesús, judío, Jerusalén, Palestina, Roma. Los nombres propios que se refieren al Antiguo Testamento sólo figuran en sus citas principales; aparecen más extensamente en el índice correspondiente del vol. I.

Aarón, 479
Abel, 481, 483
Abgaro V, 515, 516
Abrahán, 62, 217, 308, 315, 341, 418, 425, 426, 444, 482, 484, 487
Acaya, 188, 203, 516
Adiabene, 515
África, 174
Afrodita, 224
Agripa I, 23, 81, 138, 170, 367
Ahmosis, 63
Akhmin, 532
Albino, 81, 136
Alejandría, 44, 52, 160, 162, 165, 474, 505, 517-520, 522, 524, 530, 542, 569, 573
Alejandro Janneo, 142
Alejandro Magno, 27, 50, 68, 71, 72, 73, 159, 161, 465, 572
Alejandro, 517
Alejandro, Hijo de Simón, 141, 522
Amenofis III, 63
Ana, Madre de María, 76, 360
Ana, Madre de Samuel, 62
Ananías y Safira, 396
Ananías, 183
Anás (o Anán), 79, 81, 87
Andrés, 94, 427, 516
Aniano, 519
Antíoco IV Epífanes, 21, 161, 500, 501
Antioquía de Pisidia, 195, 253, 365
Antioquía de Siria, 159, 160, 161, 162, 185, 186, 188, 190, 227-231, 299, 365, 367, 371, 415, 511, 515-517, 522, 524, 525, 527, 530, 542, 569, 570
Antipas, 22, 23, 25, 90, 97, 140, 170
Antonia, 30, 139, 193
Apolo, 517
Apolonio de Tiana, 71, 117, 120, 257
Aquila y Priscila, 162, 182, 183, 184, 199
Aquila, 163, 567
Aratos, 172
Aretas, 90
Aristeas, 518
Aristóbulo I, 21, 26
Aristón, 513
Aristóteles, 204
Arquelao, 22, 23, 25, 66, 69, 311
Artápano, 165
Artemisa, 173
Asclepio, 68, 119, 174, 191
Asia proconsular, 268, 410, 461, 491, 513
Atenas, 172, 175, 186, 196, 198, 366, 572
Augusto, 22, 50, 66, 68, 160, 169, 268, 360

Babilonia, 29, 175, 249, 465, 491
Banus, 88, 89
Bar Kochba, *véase* Simón bar Kochba
Barán, 45
Bardesanes, 516
Barrabás, 140
Bartimeo, 282
Bartolomé, 92, 95, 96, 428, 516
Basílides, 519
Belcebú, 119, 122
Belén, 44, 66, 69, 75, 307, 311, 312, 314, 360
Belial (o Beliar), 122
Berea, 186, 196, 366
Bernabé, 96, 172, 185, 189, 190, 198, 229, 233, 253, 356, 365, 396
Bet-Alfa, 45

Betania, 280, 363
Bet-Shearim, 44
Bitinia, 9, 196, 491, 514, 516, 549
Buda, 65, 73, 126

Cafarnaún, 24, 41, 45, 118, 123, 286, 361
Caifás, 87
Caín, 481
Calígula, 23, 51, 52, 164
Caná, 123, 428
Capadocia, 491, 513, 516
Cefas, *véase* Pedro
Cesarea de Filipo, 130, 271-273, 277, 284, 336, 337
Cesarea marítima, 22, 23, 49, 51, 139, 167, 188, 201, 364, 367, 569
Cibeles, 175
Cicerón, 71, 202, 210
Cirenaica, 160, 513, 514, 517, 522
Cirino (Quirino), 23, 66, 134
Ciro, 71
Claudio, 51, 160, 199, 203, 204, 512
Clemente de Roma, 193, 279, 367, 474, 524, 525, 530, 534, 550, 551
Colosas, 191, 202, 237-241
Constantino, 67
Coponio, 23, 66
Corazín, 45
Corinto, 14, 171, 174, 185-188, 191, 192, 198-200, 202, 367, 524
Cornelio, 166, 190, 364
Creta, 160, 168, 513, 516
Chipre, 185, 195, 198, 365

Damasco, 182-185, 213, 228, 512
David, 68, 108-109, 315
Decápolis, 49, 512
Delfos, 50, 171, 188
Demetrio de Falerón, 165, 518
Demetrio, 420
Derbe, 365

Diógenes, 392
Dión de Prusa, 196
Dionisio el Exiguo, 67
Dioniso, 187, 521
Dioscórides, 353
Diotrefes, 420
Dirraquio, 169
Domiciano, 52, 457, 502, 524
Dura-Europos, 45, 514, 515

Edesa, 515, 516
Éfeso, 49, 112, 173, 191, 192, 196, 199, 237-241, 367, 397, 416, 457, 491, 516
Egipto, 9, 49, 63, 148, 160, 174, 262, 312, 314, 460, 505, 514, 516-522, 572
Elam, 513
Eleazar ben Yaír, 26
Elías, 94, 118, 378-380, 484
Elimas, 312
Eliseo, 94, 124
Emaús, 362-363, 550
Engadí (En-Gedi), 44
Epafrodito, 191
Epicteto, 391
Epicuro, 71
Epidauro, 50, 119
Epiménides, 172
Esculapio, *véase* Asclepio
Esmirna, 457, 516, 527, 528, 534
España, 192, 193
Esteban, 138, 182, 356, 367
Estrabón, 160
Etiopía, 513, 516
Éufrates, 514
Eunice, 242
Eupólemo, 165
Ezequiel el Trágico, 165
Ezequiel, 104, 457, 458

Felipe (uno de los Doce), 96, 427, 516
Felipe (uno de los Siete), 513, 516
Félix, 169, 170, 201, 367, 399
Festo, 81, 168, 169, 367

Filadelfia, 457
Filemón, 192
Filipo (hijo de Herodes), 22
Filipo de Macedonia, 169
Filipos, 169, 186, 191, 195, 366
Filócrates, 518
Filomelio, 528
Filón (Pseudo-), 64
Filón de Alejandría, 49, 51, 73, 139, 159, 160, 162, 163-164, 395, 402, 447, 517, 518, 522, 544, 567
Filóstrato, 112, 257
Flaco, 517
Flavio Josefo, 23, 25, 29, 44, 54, 55, 57, 64, 66, 68, 73, 81, 88, 89, 90, 91, 133, 134, 136, 139, 160, 161, 163, 164, 308, 310, 353, 395
Focílides (Pseudo-), 166
Frigia, 249, 513, 516

Gabriel, 374, 375, 380
Galacia, 186, 191, 491
Galilea, 21, 22, 23, 24, 26, 41-47, 69, 75, 79-80, 100, 148-149, 160, 431, 516
Galión, 187, 188
Gamala, 24, 44
Gamaliel I, 134, 181, 206
Gamaliel II, 304
Garizín, 27, 431
Gaulanítide, 22
Gayo, 420
Gerasa, 285
Getsemaní, 133, 280, 293
Gólgota, 141
Gush Halab, 45

Hammat-Tiberíades, 44, 45
Hatshepsut, 63, 68
Helena de Adiabene, 515
Henoc, 503
Hércules, 120
Hermas, 529, 551
Hermes, 172
Herodes Agripa, *véase* Agripa

Herodes Antipas, *véase* Antipas
Herodes el Grande, 22, 23, 24, 29, 66, 67, 69, 75, 90, 138, 170, 311, 312, 339
Herodías, 25
Herodium, 44
Hierápolis, 191, 249, 529
Hillel, 101-102, 206
Homero, 71, 174
Horacio, 52

Iconio, 195, 197, 365
Idates de Adiabene, 515
Idumea, 22
Ignacio de Antioquía, 525-528, 530
India, 65, 516
Isaac, 341
Isabel, 63, 76, 87, 360, 374
Isaías, 166
Isis, 175, 187, 460, 520
Italia, 193, 572

Jacob, hijo de Isaac, 62, 341, 425, 444
Jacob, hijo de Judas, 25
Jaffa, 44, 364
Jairo, 286
Jamnia, *véase* Yabné
Jesús, hijo de Ananías, 136
Joaquín, 76
Job, 484
Jordán, 92
José de Arimatea, 143, 437
José, 77-78
José, esposo de María, 61-69, 74, 75-76, 309, 360, 374, 576
José, hijo de Jacob, 309
Josefo, *véase* Flavio Josefo
Juan el Bautista, 23, 25, 58, 60, 63, 67, 87-93, 97, 98, 122, 196, 271, 284, 286, 313, 330, 354, 360, 378, 411, 427-429, 430
Juan Hircano, 21, 27
Juan, hijo de Zebedeo, 11, 96, 189, 228, 233, 407-469, 516, 576
Judas (uno de los Doce), 95, 96, 502-504, 515, 516
Judas el Galileo, 24, 25, 26, 134
Judas Iscariote, 95, 281, 325, 436
Judas, hijo de Ezequías, 24, 134
Judea, 22, 23, 26, 44-45, 69, 160, 168, 359, 360
Justino, 265, 295, 551
Juvenal, 52, 165

Khirbet-Shemá, 44

Laodicea, 191, 457
Lázaro, 412, 430, 434
Leví, *véase* Mateo-Leví
Licaonia, 185, 365
Lidia, 195
Listra, 172, 185, 186, 198
Lod, 364
Lucas, 10, 76, 349-406, 541, 573, 576
Lucio de Cirene, 522

Macedonia, 169, 516
Malta, 168
Manóaj, 62
Maqueronte, 22
Marción, 528, 535, 551
Marcos, 185, 247-295, 517, 519, 575-576
Marduk, 462
María de Magdala, 148, 291-295, 437
María, madre de Jesús, 64-69, 74-78, 359, 360, 374-378, 436, 467, 485
María, madre de Santiago, 77-78, 291
Marta, 412
Masada, 22, 26
Mateo-Leví, 11, 76, 95, 96, 170, 297-348, 516, 575
Matías, 96, 516
Mâyâ, 65
Melquisedec, 476-479
Menandro, 519
Menfis, 68
Merón, 45
Mesopotamia, 513, 516
Miguel, 467, 503
Mileto, 199, 367
Mira, 168
Miriam, hermana de Moisés, 64
Mitra, 175, 520, 521
Moisés, 64, 73, 227, 301, 312, 313, 315, 319, 320, 326, 418, 426, 475, 476
Muerto (Mar), 91

Nag Hammadi*, 517, 520, 521, 532
Naín, 117, 118, 380
Natán, 108-109
Natanael, *véase* Bartolomé
Nazaret, 24, 44, 49, 69, 75, 78, 80, 83, 101, 307, 31
359, 374, 378, 379, 384-385, 550
Nemea, 171
Nerón, 49, 51, 52, 353, 465, 466, 491, 501
Nicodemo, 429, 437, 449

Olimpia, 171
Onésimo, 192, 202, 221, 495
Onías, 128
Osiris, 520, 521
Osroena, 514, 515-517, 522
Ovidio, 172

Pablo, 10, 13, 15, 96, 179 245, 249, 253, 299, 356, 357, 365-371, 397, 399, 473-489, 487, 491, 499 502, 512, 516, 522, 524, 533, 535, 541, 551, 577
Panfilia, 185, 513
Papías de Hierápolis, 249, 529, 569, 574, 576
Patmos, 456
Pedro, 11, 93, 95, 96, 147, 189, 190, 228-233, 249, 253, 280, 287, 293, 299, 334-338, 361, 363, 365 367, 387, 388, 413, 427, 451, 491-497, 504-507, 512, 513, 516, 524, 576, 577
Pela, 512, 513
Perea, 22

Pérgamo, 50, 457
Persia, 175, 516, 572
Petra, 183
Pilato, *véase* Poncio Pilato
Pío I, 529
Pisidia, 185
Pitágoras, 68
Platón, 68, 151, 44
Plinio el Joven, 55, 56, 491, 514, 516
Plutarco, 87, 257, 368
Policarpo de Esmirna, 526, 528-530, 534
Pompeyo, 21, 161
Poncio Pilato, 22, 25, 31, 51, 133, 139-143, 167, 169
Ponto, 9, 199
Pozzuoli, 168
Ptah-Hotep, 400
Ptah, 68
Ptolomeo II, 165, 518
Publio, 177

Quintiliano, 204
Quintilio Varo, 24
Qumrán*, 35, 38, 82, 88, 91, 122, 159, 389, 395, 429, 478, 527

Rajab, 484
Ramsés II, 68
Raquel, 62
Rebeca, 62
Regio, 168
Rufo, 141, 522
Rut, 308

Sadoc, 31
Salomé, 291
Salomón, 430
Samaria, 22, 26, 27, 431
Samuel, 62, 377
Sansón, 62
Santiago el Menor, *véase* Santiago, hijo de Alfeo
Santiago, hermano de Jesús, 76-78, 81, 190, 227-233, 483-489, 577
Santiago, hijo de Alfeo, 76-78, 95, 96
Santiago, hijo de Zebedeo, 78, 95-96, 356, 415
Santo Sepulcro, 141, 143, 371
Sara, 62
Sardes, 457
Satán, 116, 122, 467
Séforis, 24, 44, 49, 75
Séneca, 237, 391, 392, 400
Serapis, 187, 520, 521
Sergio Paulo, 198
Seyano (Sejano), 50
Shammay, 101-102
Sidón, 512
Silas, 169, 185, 186, 366
Siloé, 432
Silvano, 202, 203, 491, 499
Simeón, 360
Símmaco, 360
Simón bar Kochba, 59, 460
Simón de Cirene, 140
Simón el Mago, 175, 312
Simón el Zelota, 26, 95, 96
Simón Pedro, *véase* Pedro
Simón, hijo de Clopás (Cleofás), 79, 134
Simón, hijo de Judas, 25
Sinaí, 326, 497
Si-Osiris, 74
Siracusa, 168
Siria, 23, 24, 415, 514, 515
Sócrates, 444
Sóstenes, 203
Stobi, 196
Suetonio, 55, 56, 257, 512
Susiya, 44

Taciano, 294, 516
Tácito, 23, 55, 56, 210, 466, 512
Tadeo, *véase* Judas
Tarso, 181
Teodoción, 163, 567
Teófilo, 10, 351, 352, 357, 363
Tercio, 202
Tesalónica, 186, 196-198, 202, 366, 499-502
Teudas, 129, 134
Tiamat, 462
Tiatira, 195, 457
Tiberíades (Lago de), 41, 100, 512
Tiberíades, 24, 44
Tiberio Alejandro, 25
Tiberio, 22, 23, 50, 198, 466
Timoteo, 185, 202, 203, 241-245, 366, 499
Tíquico, 202
Tiro, 256, 367, 512
Tirón, 202, 203
Tito (hijo de Vespasiano), 49
Tito, 189, 202, 203, 241-245
Tomás (uno de los Doce), 96, 150, 437, 451, 515, 516
Tracia, 516
Traconítide, 22
Trajano, 466, 514, 526, 549
Tróade, 366, 367
Trófimo, 193
Tutmosis I, 63
Tutmosis IV, 63

Valente, 528
Valentín, 519
Vespasiano, 49, 522

Yabné (Yamnia), 303, 304, 306
Yizreel, 431
Yojanán ben Zakkay, 26, 304

Zacarías, 63, 87, 360
Zaqueo, 406
Zeus, 68, 172

Apéndice 9

Índice de nociones esenciales

* Los términos que se explican en el Glosario [*véase* pp. 576-582] van seguidos de un asterisco.

Abba, 105
Ácimo*, 260
Agua, 127, 430-432, 496-497
Alegoría*, 344-345, 542-545
Alegría, 397, 404-405
Alianza, 263, 480
Amen, 464
Amor, 225-226, 422-423
*Anawim**, 484
Ángel, 62, 292, 314, 374, 462, 467, 475
Anticristo, 421, 501
Anunciación, 309-310
Apariciones de Jesús, 149-151
Apocalipsis, apocalíptica*, 36, 375, 455-469
Apócrifo*, 35, 38, 159-166, 531-533
Apóstol, 242-244, 516, *véase también* Doce
*Aqeda**, 37
Arameo, 80
Arca de la Alianza, 45
Arca de la Ley, 44
Asamblea de Jerusalén, 188-191, 228-230, 255
Asmoneo*, 21

Baptistas*, 87-93, 305, 313
Bautismo, 88, 92, 214, 216, 326, 496-497
Bienaventuranzas, 322-324, 390, 391
Blasfemia, 138, 275, 276

Camino de la cruz, 141
Camino, 389
Canon*, 12-15, 294, 503, 533-536, 549, 556
Cartas, 201-206
Cautividad (cartas de la), 237-241
Cena, 255, 258
Chivo emisario, 216, 479
Cínicos, 391
Circuncisión, 216
Colecta para Jerusalén, 189, 233-235
Compartir los bienes, 396
Concepción de Jesús, 61-69, 309-310
Conciencia de Jesús, 452
Conciencia, 222-223
Confesión* de fe, 271-274
Conocimiento, 451
Conversión de Pablo, 182-185
Cordero, 462, 464, 465, 467, 468
Cosecha, 330
Cristo, *véase* Mesías*
Cristología*, 239, 267-271, 426
Crucifixión, 140-143
Cruz, 209-213, 274, 293, 434, 437
Cuerpo, 153, 225, 262
Cumplir, cumplimiento* 314, 315, 321
Curaciones, 117-122

Dedicación (fiesta de la 432
Dedicación, 353
Demonio, 121, 285
Depósito de la fe, 244
Descenso a los infiernos, 496
Despedida (discursos de 441-442
Deuterocanónco*, 38
Deuteropaulinismo*, 23[illegible] 245
Día del Señor, 265
Diablo, 122, 503
Diáspora*, 49-52, 159 1[illegible]
Didascalia*, 243
Dieciocho bendiciones, 304
Discípulo amado, 412-4[illegible]
Discípulo, 281
Doce (apóstoles), 95-96, 129, 437
Doceta, docetismo*, 457 526
Dragón, 467

Ebionitas*, 513
Eclesiología, 239-240
El más allá, 147
Elección*, 50, 215-218, 341-343
Emmanuel*, 12, 310
Encarnación*, 410, 445-450
Encratismo*, 516
Entusiasmo, entusiasta*, 14, 242
Esclavitud, 221
Esenios, esenismo*, 88, 89, 91, 305-395
Esperanza, 466-469
Espina en la carne, 191
Espíritu Santo, 220, 384-388
Estoicos, 391
Ética, 218-226, 240-241, 389-397
Eucaristía, 255, 258, 440-441, 482
Evangelio*, 12, 97-100, 267, 268
Exégesis, exegeta*, 542-548
Exorcismos, 117-122, 284
Expiaciones (fiesta de las)*, 31, 478, 479

Fariseos, fariseísmo*, 36, 60, 89, 101, 112, 305, 414, 418
Fe, 213-214, 450, 481, 486, 487, 547-548
Fuente Q*, 54, 299, 317

Genealogías, 308
Género literario, 540-542
Gloria, 433, 434
Gnosis, gnóstico, gnosticismo*, 451, 457, 519, 532
Griego (idioma), 572-577

Hades*, 338, 496
*Haphtara**, 101
Hasmoneo*, *véase* Asmoneo
Hermanos de Jesús, 76-78
Hermenéutica*, 225, 539-548
Hijo de Dios, 68, 137, 284, 285, 288, 289, 364, 439-440, 456, 463
Hijo del hombre, 104-105, 137, 456, 463
Homileta*, 45

Iglesia*, 239-240, 244-245, 329-338, 344-346, 436, 467, 468, 577
Imagen, 458-463
Infancia de Jesús, 71-74, 75-83, 307-315, 354, 356, 533
Inocentes (santos), 311
Interpretación, 539-548
Intertestamento*, 35, 38
Israel, 215-218, 339-348

Jesus seminar, 100
Judaizante*, 227-235
Judíos (en Juan), 414
Juegos del estadio, 171
Juicio, 347-348
Justificación, 209-213, 215, 487

*Kippur**, 32, 479, 480
*Koiné**, 9, 570, 572, 575

Ladrón (buen) 405
Levita, 33
Ley*, 213-214, 276, 317-327, 487
Logos*, 410, 445-448
Luz y tinieblas, 429, 432-434

Magnificat, 376, 485
Magos, 310-312
Manuscritos, 565-571
Mar, 127
*Mashal**, 108
Masoretas, masorético*, 553, 568
Mesías*, 36, 38, 68, 98, 130, 134, 197, 476-481
*Meturgeman**, 38
*Midrás**, 39, 307, 315
Milagros, 117-122, 123-130
*Minim**, 304-306
Misión, 329-332
Misná*, 303, 326
*Mohar**, 47
Mujer, 224, 291-295, 302, 303, 466-467
Mundo, 218-226, 419-420

Nabateos, 90
Nación*, *véase* Paganos*
Narratología, 284
Nazareno*, 304, 313, 512
Nazir, nazireato*, 235, 313

Oración, 380-383, 488-489

Padrenuestro, 321, 324, 381-383
Padres de la Iglesia*, 523-530, 542-545
Pagano, paganismo*, 213-218, 253-256, 339-348, 356, 370, 402, 512
Palabra de Dios, 446
Pan, 432, 440-441
Parábolas, 107-115, 442-445
Paráclito*, 150, 420, 450-453
Parusía*, 484, 492, 500, 504, 507
Pascua*, 32, 33, 47, 42, 260-262, 387
Pasión de Jesús, 133-143, 275-282, 361-363, 436-437,
Pastor (buen), 433
Pastorales (cartas), 241-245
Pentateuco*, 27
Pentecostés, 32, 33, 45, 386-388
Perdón, 399-406
Persecución, 457
Peshitta, 567, 570
*Pirqé Abot**, 303, 326
Pobreza, 390-397, 488

Presbítero, 530
Pretorio, 139
Primicias*, 485
Proceso de Jesús, 133-143, 281
Pródigo (hijo), 400-403
Promesa, 197, 263
Proseuque*, 44
Prueba, 485
Pseudoepígrafo, pseudoepigrafía*, 13, 38, 159
Publicano*, 170

Q, fuente de los *logia**, *véase* fuente* Q.
Qaddish, 324, 383

Rabí, rabino, rabinismo*, 35, 45, 60, 109-111, 128, 303, 320, 338
Reconciliación, 210
Redención*, 209-213
Reino (o Reinado) de Dios, 58, 59, 97-100, 113-114, 353
Resurrección de Jesús, 145-153, 207-209, 291-295, 361-363
Revelación, 410-414, 455-458
Riqueza, 391-397, 488

Sábado, 102-103, 276
Sábana santa de Turín, 152, 414, 417
Sacerdote*, 32-33, 476-482, 493-494
Sacrificio de Cristo, 476-481
Sacrificio judío, 216
Sacrificios griegos, 174
Saduceos*, 27, 31, 59, 89, 147, 305
Salvación, 209-213, 352-354, 410-411
Samaritanos*, 26, 27, 113, 302, 393, 431
Sanedrín*, 32, 133, 137-139, 305, 356
Sangre, 263, 305
Santo (parte del templo), 30
Santo de los Santos (sancta-sanctorum), 30, 32, 33
Santo Espíritu, *véase* Espíritu Santo
Secreto mesiánico, 283-289
*Seder**, 257-266
Sello, 459, 460
Semanas (fiesta de las), *véase* Pentecostés
Sentido de la Escritura, 543
Seol*, 496
Sermón de la montaña, 318-322
Setenta*, 163-166, 518, 519, 565-568, 573-577
Sicarios*, 26
Sidur, 383
Siervo de Dios, 277-280, 314, 495, 550
Signo, 123-130, 426-434
Símbolo, 427, 456
Sinagoga*, 33, 35, 44-45, 50, 414, 417, 568
Sumo sacerdote, 32

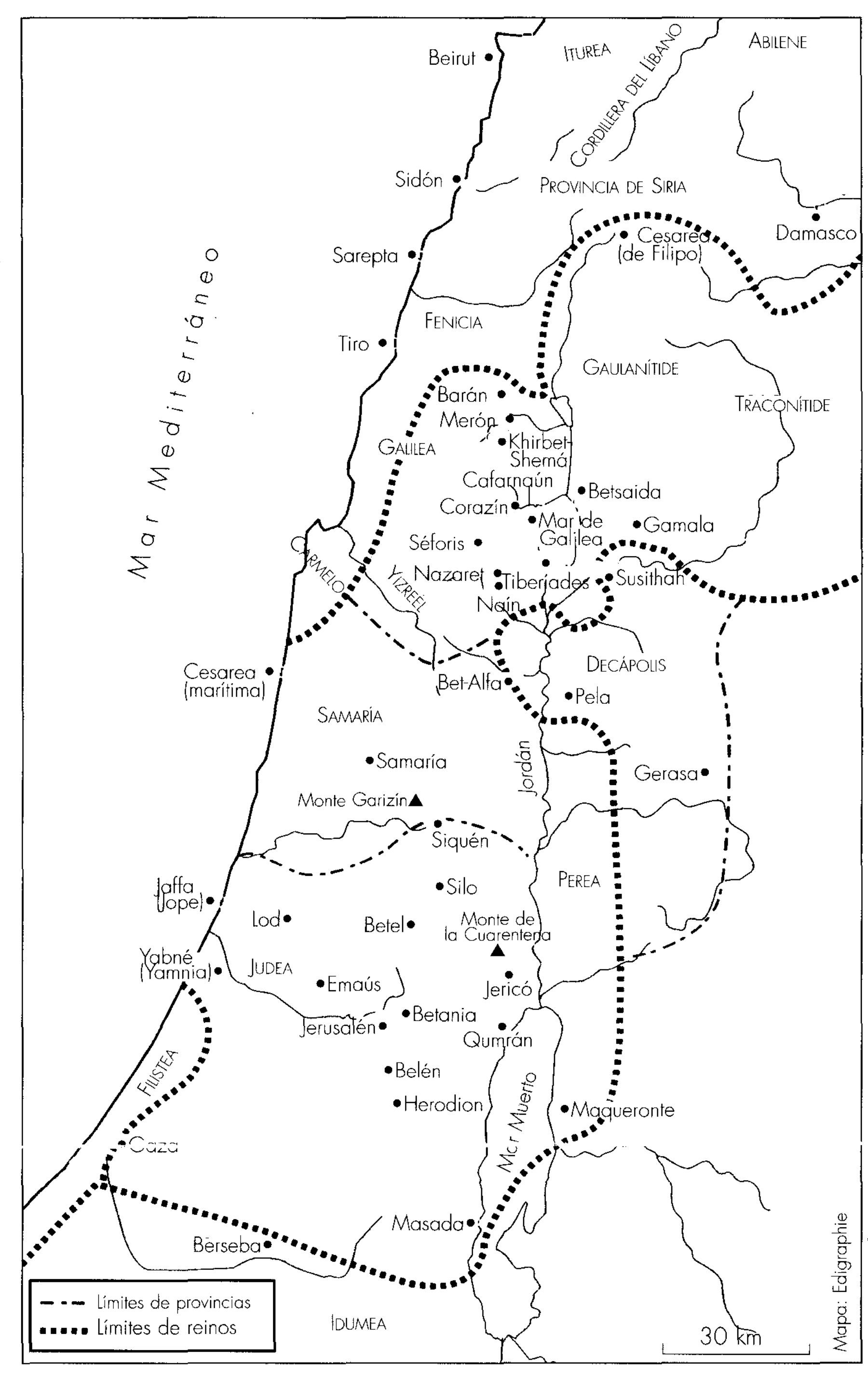
Talmud*, 45, 55, 102, 103, 303
*Tannaím**, 303
*Targum**, 37, 38, 261
Templo de Jerusalén, 26, 29-33, 135-137, 302, 360, 371, 572
Templo, 493
Tentación, 485
Teofanía*, 288
Teologúmeno* 76,
Testamento, 444
Testimonium Flavianum, 55, 57
Tiendas (fiesta de las), 3, 33, 47, 387
Tipología, 543-544
Tradición, 534
Trinidad, 453
Tumba vacía, 148-149, 291-295

Unción de los enfermos, 488-489

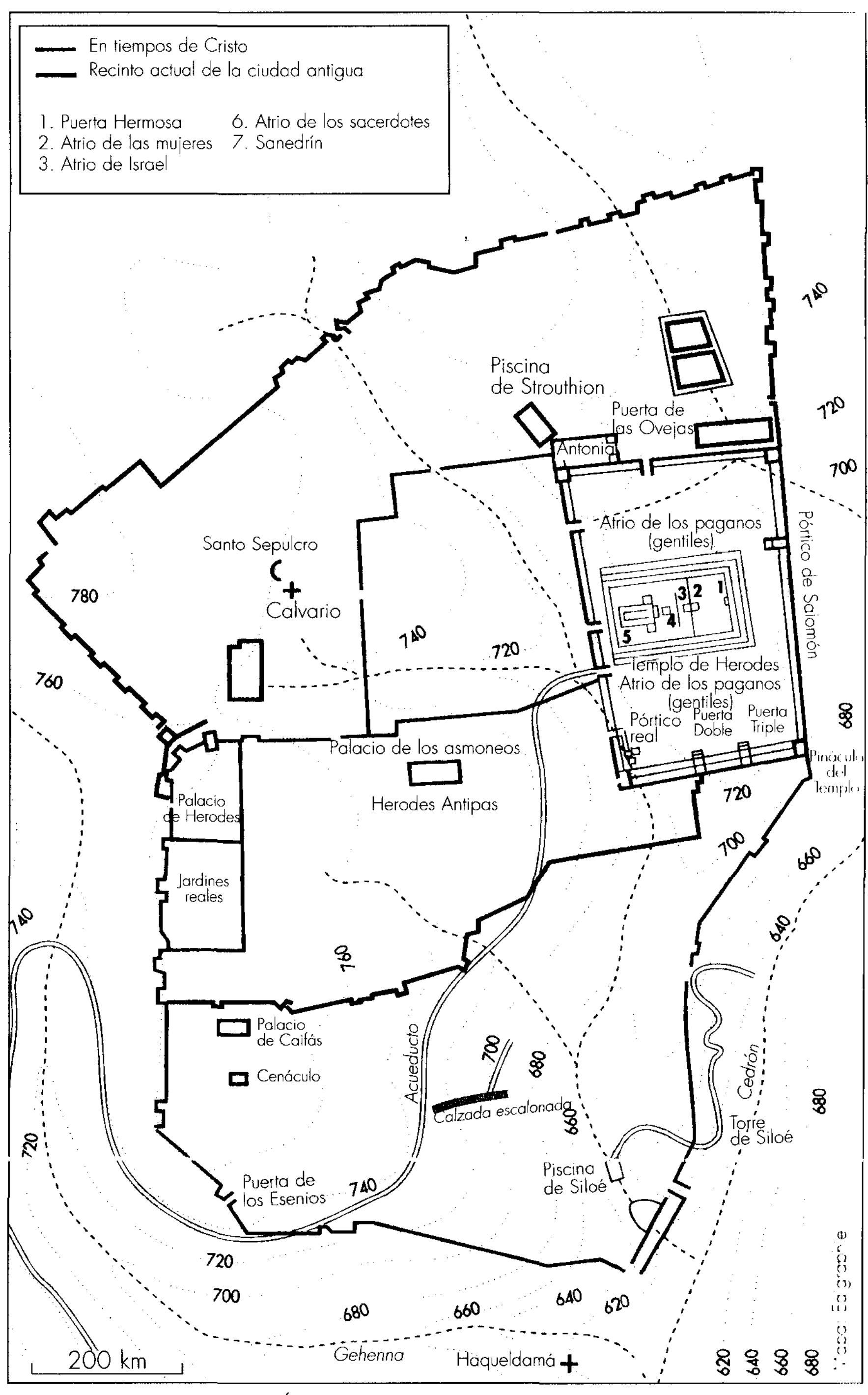
Vaticano II, 494
Verbo, *véase* Logos*
Vías romanas, 177
Vino, 428
Viña, 442-445
Vulgata, 567, 570

*Yom Kippur**, *véase* Kippur*,

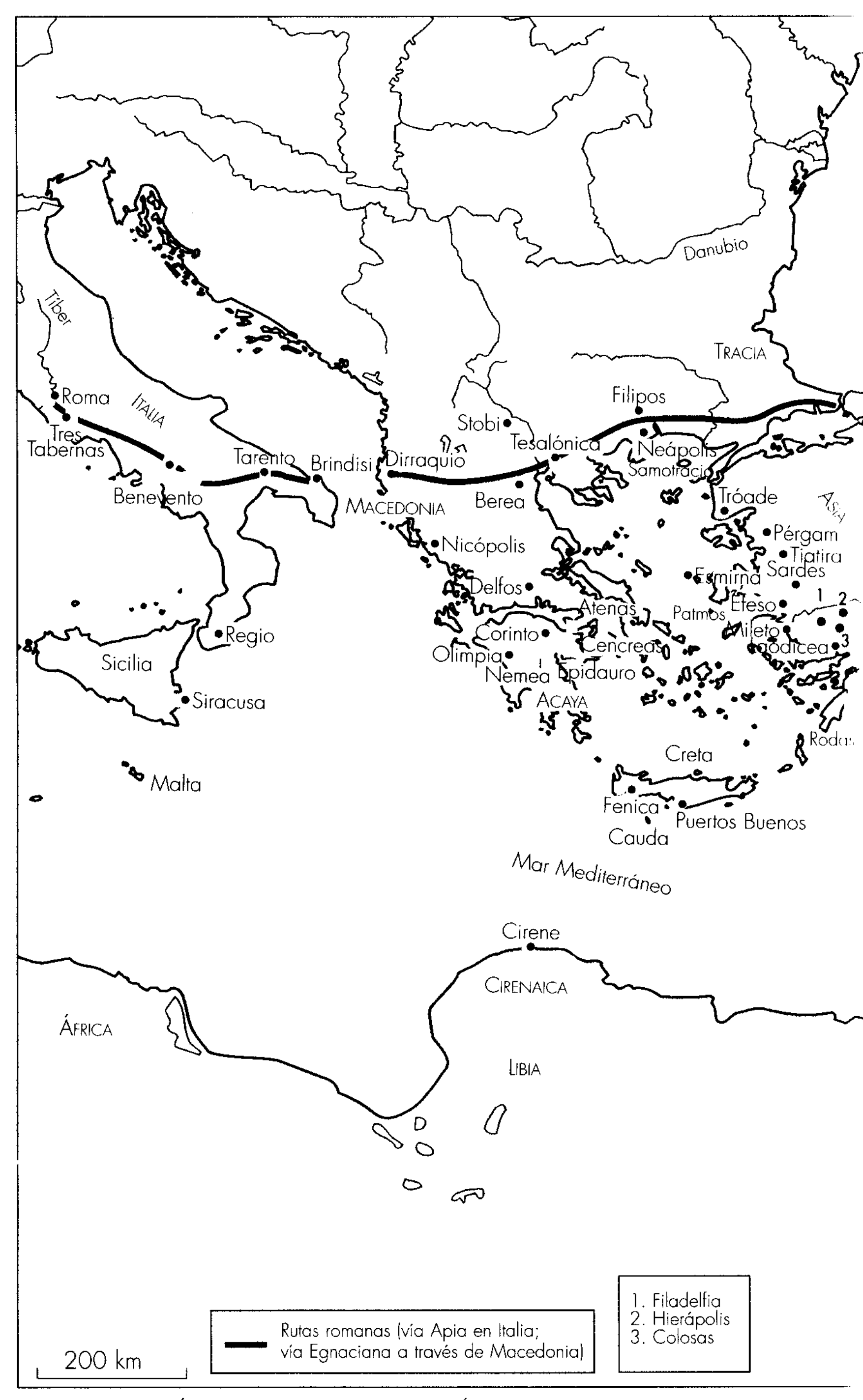
Zelotas*, 26, 60, 134, 522



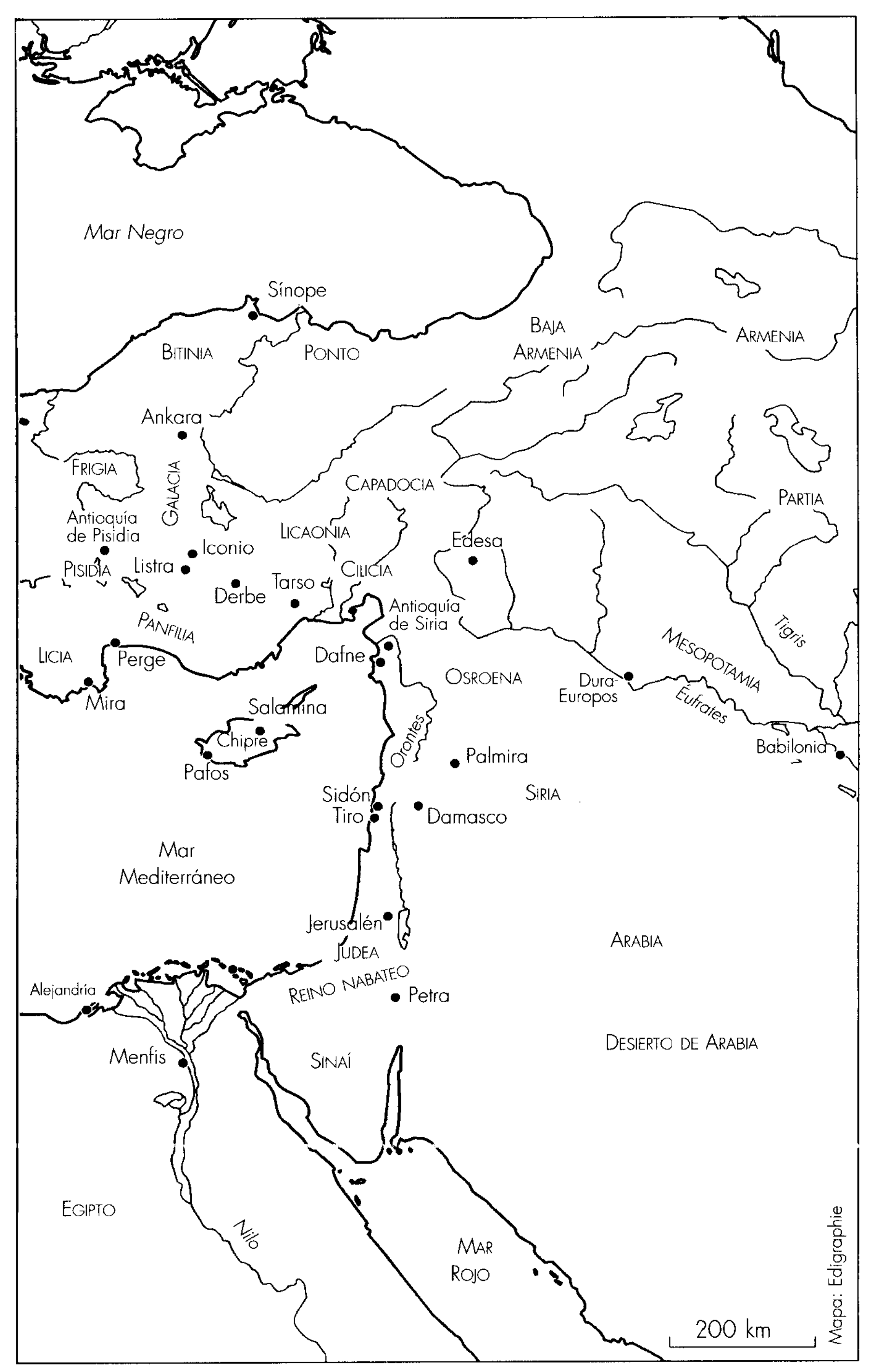
PALESTINA EN TIEMPOS DE LOS HERODES



JERUSALÉN EN EL NUEVO TESTAMENTO



EL MEDITERRÁNEO ORIENTAL EN LA ÉPOCA DEL NUEVO TESTAMENTO



El Mediterráneo oriental en la época del Nuevo Testamento

LISTA DE AUTORES DE ESTE VOLUMEN

Jean-François BAUDOZ, Institut catholique de Paris	J.-F. B.
Pierre-Antoine BERNHEIM, Londres	P.-A. B.
Yves-Marie BLANCHARD, Institut catholique de Paris.	Y.-M. B
Paul BONY, Séminaire de Marseille	P. B.
François BROSSIER, Institut catholique de Paris	F. B.
Jean CAMUS, Institut catholique de Paris	J. C.
Édouard COTHENET, Institut catholique de Paris.	Éd. C.
Éllian CUVILLIER, Institut protestant de théologie, Montpellier	Él. C.
Pierre DEBERGÉ, Institut catholique de Toulouse	P. D.
Luc DEVILLIERS, École biblique de Jérusalem	L. D.
Roselyne DUPONT-ROC, Institut catholique de Paris	R. D.-R.
Odile FLICHY, Centre Sèvres, Paris	O. F.
Camille FOCANT, Université catholique de Louvain	C. F.
Philippe GRUSON, Institut catholique de Paris	Ph. G.
Raymond KUNTZMANN, Université de Strasbourg	R. K.
Simon LÉGASSE, Institut catholique de Toulouse	S. L.
Charles L'ÉPLATTENIER, Gap	Ch. L'É.
Odette MAINVILLE, Université de Montréal	O. M.
Daniel MARGUERAT, Université de Lausanne	D. M.
Charles PERROT, Institut catholique de Paris	Ch. P.
Jean-Michel POFFET, École biblique de Jérusalem	J.-M. P.
Paulin POUCOUTA, Université catholique d'Afrique centrale, Yaoundé	P. P.
Michel QUESNEL, Institut catholique de Paris	M. Q.
Chantal REYNIER, Centre Sèvres, Paris	Ch. R.
Catherine SALLES, Université de Paris X, Nanterre	C. S.
Yves SAOUT, Brest.	Y. S.
Claude TASSIN, Institut catholique de Paris.	Cl. T.
François VOUGA, Faculté de théologie protestante, Bielefeld .	F. V.
Jean ZUMSTEIN, Université de Zurich	J. Z.

Índice

Introducción

Presentación general (M. Quesnel – Ph. Gruson) 5
Una obra original: p. 5; Dos volúmenes que forman un todo: p. 6.

¿Qué es el Nuevo Testamento? (R. Dupont-Roc) 9
¿Autores?: p. 10; El orden de los libros: p. 12.

Primera Parte
JESÚS
p. 17

1. El medio palestino o medio de Jesús
p. 19

1.1. La situación política (D. Marguerat) 21
Tres formas de dependencia: p. 21;
Después de la muerte de Herodes el Grande: p. 22;
Situación tensa en Galilea: p. 23; El cisma samaritano: p. 26.

1.2. El Templo y los medios sacerdotales (P. Debergé) 29
El Templo y su arquitectura: p. 29;
Una arquitectura portadora de una teología: p. 31;
Sumos sacerdotes y sacerdotes: p. 32; La locura de un gesto: p. 33.

1.3. La literatura judía antigua (Cl. Tassin) 35

1.4. La vida en los pueblos galileos (M. Quesnel) 41
Casas y mobiliario: p. 41; La alimentación: p. 42;
El vestido: p. 43; Los oficios: p. 46;
Educación y vida religiosa: p. 46.

1.5. Los judíos y la influencia de las naciones (Ch. Perrot) 49

2. Origen y educación de Jesús
p. 53

2.1. La búsqueda del Jesús histórico (D. Marguerat) 55
Las fuentes documentarias: p. 55; La perspectiva de las fuentes: p. 57;
Los criterios de historicidad: p. 58; Una irreducible singularidad: p. 60.

2.2. La concepción de Jesús y el mundo de las concepciones extraordinarias (O. Mainville) 61
Concepción virginal de Jesús: p. 61;
Una intención teológica: p. 64; Una intención histórica: p. 67.

2.3. La infancia de Jesús y el mundo de los relatos de juventud (O. MAINVILLE) 71

2.4. Familia y educación de Jesús (P.-A. BERNHEIM) 75
José y María: p. 75; Los hermanos y las hermanas de Jesús: p. 76;
Jesús y su familia: p. 78; Una familia piadosa de Galilea: p. 79;
La lengua y la educación de Jesús: p. 80.

3. JESÚS, MAESTRO Y TAUMATURGO
p. 85

3.1. Los comienzos del ministerio de Jesús (M. QUESNEL) 87
Tras los pasos del Bautista: p. 87;
El reclutamiento de los discípulos: p. 91.

3.2. La enseñanza de Jesús (M. QUESNEL) 97
¿Un profeta o un sabio?: p. 97;
Una enseñanza y un comportamiento nuevos: p. 100;
La autoridad del Hijo del hombre: p. 104.

3.3. Las parábolas de Jesús (P. DEBERGÉ) 107
Las parábolas en el Antiguo Testamento: p.108;
Las parábolas en la literatura rabínica: p. 109;
Las parábolas y Jesús: p. 111; ¿Qué decir como conclusión: p. 115.

3.4. Curaciones y exorcismos en los evangelios (M. QUESNEL) 117

3.5. Los signos del Mesías de Israel (J.-F. BAUDOZ) 123
La multiplicación de los panes: p. 124;
Jesús camina sobre las aguas: p. 127;
Una elección difícil para los discípulos: p. 129.

4. PASIÓN Y RESURRECCIÓN
p. 131

4.1. La última estancia de Jesús en Jerusalén, su proceso y su muerte
(S. LÉGASSE) 133
Las razones del proceso: p. 134; Los acontecimientos: p. 137.

4.2. La resurrección (C. FOCANT) 145
Las confesiones de fe: p. 146; Los relatos de la tumba vacía: p. 148;
Los relatos de apariciones: p. 149; Repercusión de la resurrección: p. 151.

SEGUNDA PARTE
NUEVO TESTAMENTO
p. 155

5. EL MUNDO MEDITERRÁNEO FUERA DEL PAÍS DE LOS JUDÍOS
p. 157

5.1. El judaísmo helenístico (Ch. PERROT) 159
Una amplia dispersión judía: p. 160;
Los escritos judeo-helenísticos de la diáspora: p. 163.

5.2. El mundo grecorromano (C. SALLES) 167
La centralización romana: p. 167; La vida social: p. 171;
La vida intelectual y religiosa: p. 174; Una gran movilidad: p. 176.

6. PABLO
p. 179

6.1. Vida de Pablo de Tarso (P. BONY) 181
En los orígenes de una vocación: 181;
El ministerio del Apóstol de las naciones: 185.

6.2. Pablo predicador (Ch. REYNIER) 195
La itinerancia: p. 195: La predicación a los judíos: p. 196;
La predicación a los paganos: p. 198; El trabajo asalariado: p. 199.

6.3. Pablo escritor (C. SALLES) 201

6.4. La teología paulina (Ch. REYNIER) 207
La resurrección como telón de fondo: p. 207;
La salvación en la cruz – La redención: p. 209;
El Evangelio a los paganos: p. 213; Vivir según su fe (J. CAMUS): p. 218.

6.5. Pablo en conflicto con los judaizantes (J. ZUMSTEIN) 227
La oposición a Santiago y la crisis gálata: p. 227;
La colecta, ¿un signo de unidad?: p. 233.

6.6. El deuteropaulinismo 237
Las cartas a los Efesios y a los Colosenses (Ch. REYNIER): p. 237;
Las cartas pastorales (R. DUPONT-ROC): p. 241.

7. MARCOS Y EL FENÓMENO SINÓPTICO
p. 247

7.1. Marcos: autor y destinatarios (F. BROSSIER) 249

7.2. Marcos en continuidad con Pablo: una catequesis para los paganos (F. BROSSIER) 253
La preocupación por los paganos: p. 254;
La comunidad de mesa entre judíos y paganos: p. 254.

7.3. Marcos: ¿un *Seder* pascual cristiano? (É. CUVILLIER) 257
Las tradiciones de la última cena de Jesús: entre historia y liturgia: p. 258;

Pascua judía y Pascua de Jesús: p. 260;
La interpretación de la última cena de Jesús por Marcos: p. 262;
Releer el evangelio a la luz de la Pascua: p. 264;
Un evangelio al servicio de la comunidad: p. 265.

7.4. **Marcos: una revelación en dos etapas** (É. CUVILLIER) 267
Una cristología de títulos: p. 267; Una cristología en relato: p. 270;
La confesión de Pedro en Cesarea: ¿un malentendido?: p. 271;
La confesión del centurión en la cruz: corazón del evangelio: p. 273.

7.5. **La pasión según san Marcos** (É. CUVILLIER) 275
La pasión ineludible: p. 275;
La pasión a la luz de los cantos del Siervo: p. 277;
Una lectura del relato de la pasión: p. 280;
Pasión del Hijo y «seguimiento» del discípulo: p. 281.

7.6. **El secreto mesiánico: una pedagogía para el lector de Marcos** (J.-M. POFFET) 283
Revelación y secreto: p. 284; Desvelamiento progresivo del secreto: p. 287.

7.7. **Marcos, un evangelio que termina con un silencio** (J.-M. POFFET) 291
Las mujeres en el sepulcro: p. 291; El final canónico: p. 294.

8. MATEO
p. 297

8.1. **Mateo: autor y destinatarios** (Cl. TASSIN) 299

8.2. **Mateo: un evangelio para los cristianos de origen judío** (Cl. TASSIN) 301
Según el texto del evangelio: p. 301;
En el contexto histórico judío: p. 303.

8.3. **Concepción e infancia de Jesús según Mateo** (Cl. TASSIN) 307
Seis secuencias: p. 307; Una historia de cumplimiento: p. 314.

8.4. **Jesús en Mateo: el maestro de la Ley** (J. ZUMSTEIN) 317
El hombre de la Palabra: los discursos: p. 317;
El Sermón de la montaña: p. 318;
El ejemplo de las bienaventuranzas: p. 322; El final de Mateo: p. 324.

8.5. **Mateo: el evangelio de la Iglesia** (J. ZUMSTEIN) 329
Los dos discursos con dimensión eclesial: p. 329;
La misión de Pedro: p. 335.

8.6. **Mateo, Israel y las naciones** (D. MARGUERAT) 339
Crónica de una ruptura: p. 339; El fracaso de Israel: p. 340;
Una falta de fidelidad: 9. 341; La elección perdida: p. 342;
Un destino en suspenso: p. 343; De Israel a la Iglesia: p. 344;
Un papel de prevención: p. 346; El juicio universal: p. 347.

9. LUCAS-HECHOS
p. 349

9.1. **Los dos volúmenes de la obra de Lucas** (Ch. L'ÉPLATTENIER) 349
Una historia de salvación: p. 352; Una mirada más específica: p. 354;

El autor y sus destinatarios: p. 357.

9.2. Con Lucas, de Jerusalén a Roma (Ch. L'ÉPLATTENIER) 359
La geografía del evangelio: p. 359;
La geografía del libro de los Hechos: p. 363; Conclusión: p. 371.

9.3. Jesús, profeta según san Lucas (O. FLICHY) 373
Jesús, nuevo Samuel, y María según el modelo de Ana: p. 374;
Jesús, nuevo Elías: p. 378; Jesús, maestro de oración: p. 380;
El Espíritu Santo sobre Jesús y sobre la Iglesia: p. 384.

9.4. Retraso del retorno de Jesús y ética lucana (Y. SAOUT) 389

9.5. Lucas, evangelista del perdón (Y. SAOUT) 399

10. JUAN Y EL MEDIO JOÁNICO
p. 407

10.1. Juan: autor, destinatarios, perspectivas (F. VOUGA) 409
Perspectivas teológicas: p. 409;
Autor, lugar y fecha de la redacción de Juan: p. 414.

10.2. Juan, un evangelio para tiempos de crisis (F. VOUGA) 417
La ruptura con el judaísmo: p. 417; El conflicto con el mundo: p. 419;
Erosión y divisiones dentro de la comunidad: p. 420.

10.3. Juan, un relato en dos tiempos (L. DEVILLERS) 425
Las figuras del Antiguo Testamento: p. 425;
Los signos de la vida pública: p. 426;
La hora de la cruz: p. 434; Epílogo: p. 437.

10.4. Los discursos en el evangelio según Juan (Y.-M. BLANCHARD) 439
La obra del Hijo: p. 439; El pan de vida: p. 440;
Los discursos de despedida: p. 441; La parábola de la vid: p. 442;
El Verbo hecho carne: p. 445; La divinidad de Jesús: p. 448;
La adhesión de la fe: p. 450; El don del Espíritu: p. 450.

10.5. El Apocalipsis joánico (P. POUCOUTA) 455
Un género literario desconcertante: p. 455;
Una floración de imágenes: p. 458; Los títulos del Resucitado: p. 463;
La caída de los imperios: p. 464; La esperanza tiene la última palabra: p. 466

11. CARTAS CATÓLICAS
Y FIN DE LA REDACCIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO
p. 471

11.1. La herencia paulina (É. COTHENET) 473
La carta a los Hebreos: p. 473; La carta de Santiago: p. 483.

11.2. La primera carta de Pedro (É. COTHENET) 491
Una mirada general: p. 491; Obertura: p. 492;
Formar un Templo para Dios: p. 493; Deberes de los cristianos: p. 494;
El Evangelio anunciado a todos, incluso a los muertos: p. 495;
Últimas recomendaciones: p. 497.

11.3. Las últimas cartas (É. COTHENET) 499
Segunda carta a los Tesalonicenses: p. 499;
Carta de Judas: p. 502; Segunda carta de Pedro: p. 504.

12. PROLONGACIONES
p. 509

12.1. El cristianismo en el siglo I, fuera del Nuevo Testamento (R. KUNTZMANN) 511
Dura-Europos: p. 514; Osroena: p. 515;
Egipto: p. 517; Cirenaica: p. 522.

12.2. Padres apostólicos y apócrifos cristianos (R. KUNTZMANN) 523
Los Padres apostólicos: p. 523; Los apócrifos cristianos: p. 531;
Hacia un canon de las Escrituras cristianas: p. 533.

LA BIBLIA Y SU CULTURA:
CONCLUSIÓN GENERAL
p. 537

13.1. Hermenéutica y lecturas bíblicas (J.-M. POFFET) 539
Interpretar: p. 539; Lecturas de la Biblia a lo largo de los siglos: p. 542.

13.2. Canonicidad e inspiración (Y.-M. BLANCHARD) 549
Antiguo y Nuevo Testamento: p. 549;
El canon de las Escrituras, una realidad teológica: p. 553.

APÉNDICES
p. 557

APÉNDICE 1. **Los manuscritos de los Setenta y del Nuevo Testamento** (R. DUPONT-ROC) 557
Los testigos: p. 559; El establecimiento del texto: p. 561.

APÉNDICE 2. **El griego de la Biblia** (R. DUPONT-ROC) 566
El griego de los Setenta: p. 567;
El griego del Nuevo Testamento: p. 568.

APÉNDICE 3. **Cronología** 572
APÉNDICE 4. **Bibliografía** 574
APÉNDICE 5. **Glosario** 576
APÉNDICE 6. **Abreviaturas de los libros bíblicos** 583
APÉNDICE 7. **Índice de citas** 585
APÉNDICE 8. **Índice de nombres propios: personajes y lugares geográficos** 589
APÉNDICE 9. **Índice de nociones esenciales** 593

MAPAS 596
LISTA DE AUTORES DE ESTE VOLUMEN 600
ÍNDICE GENERAL 601